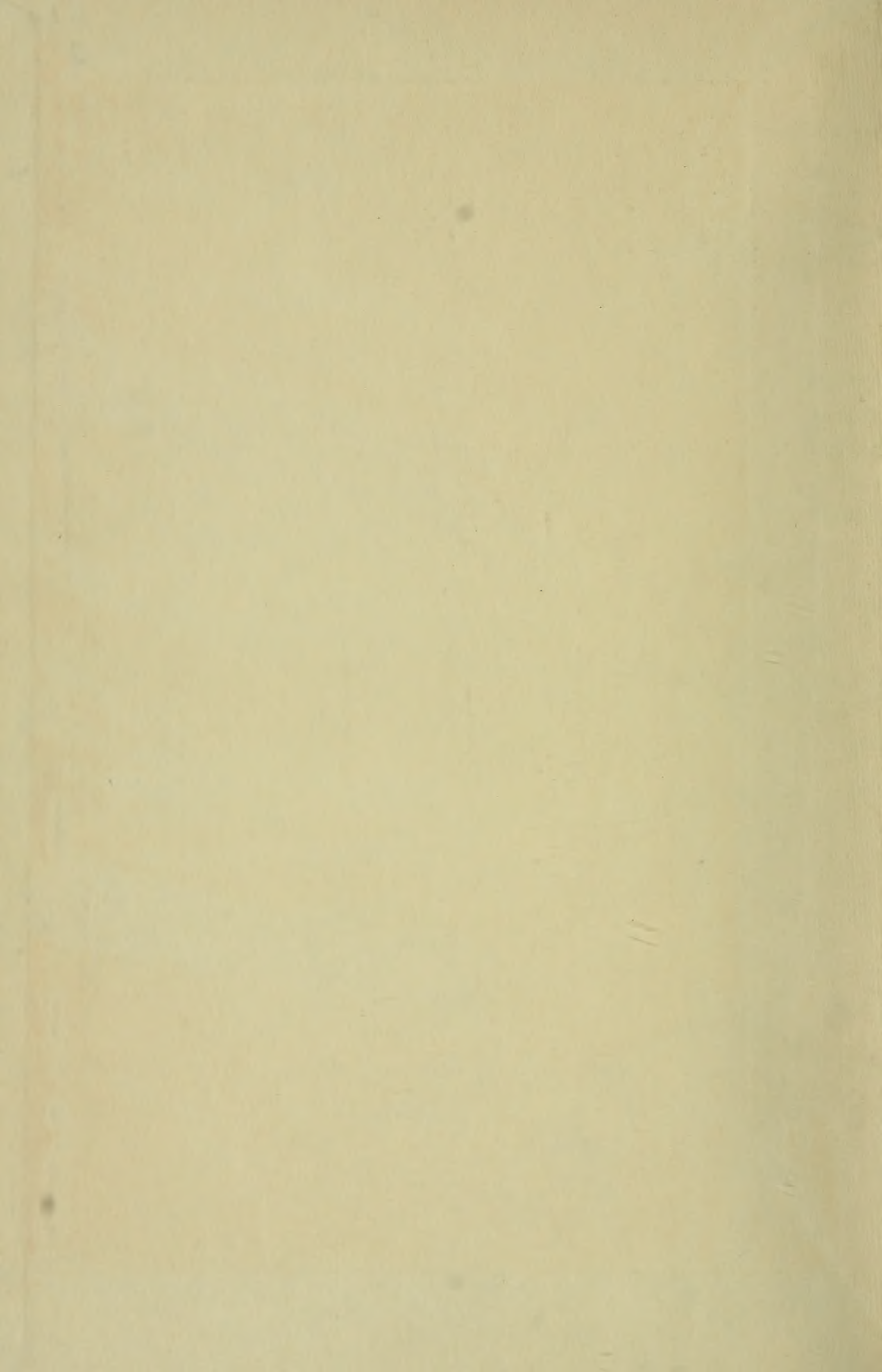
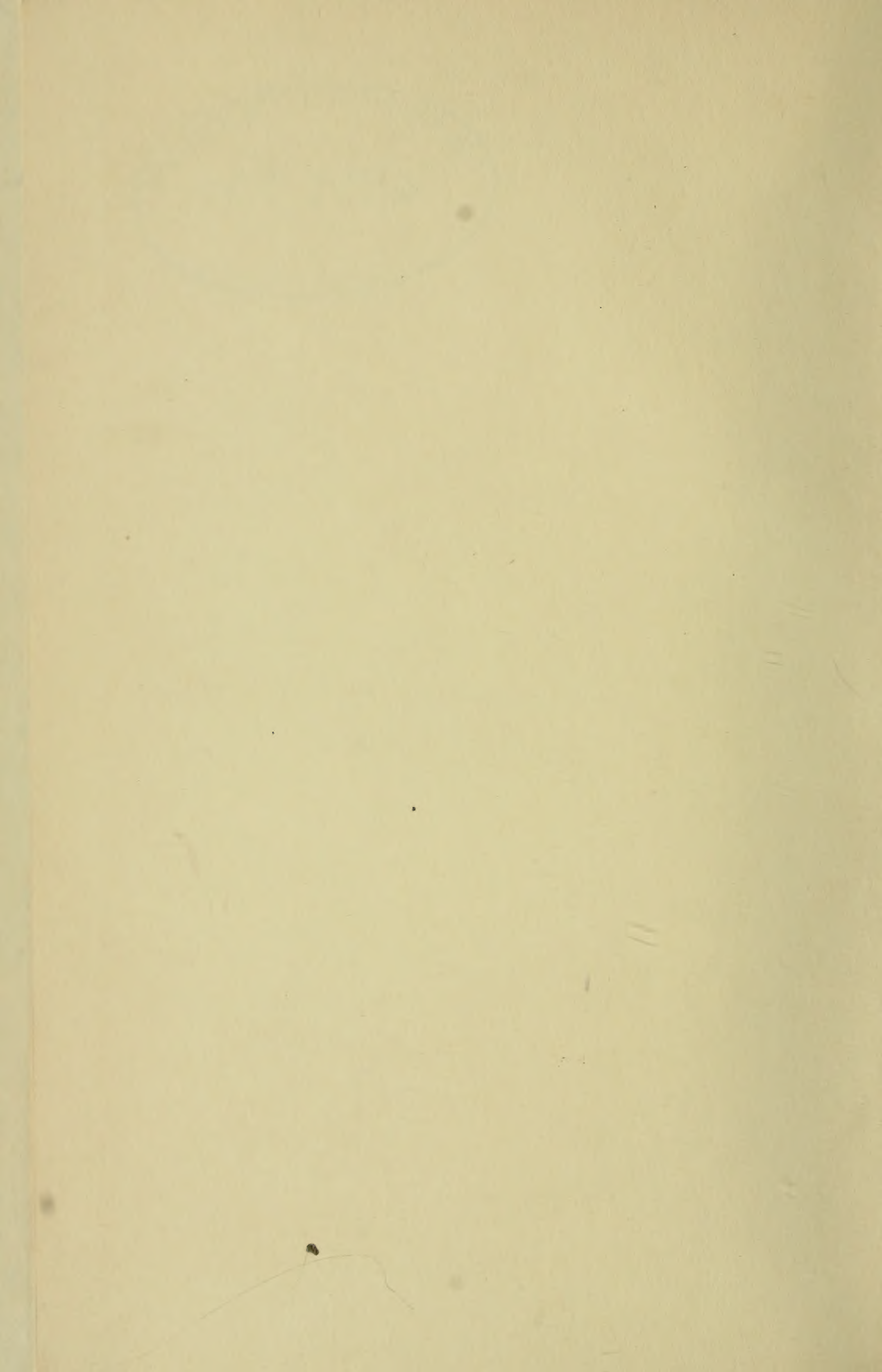





The Institute of Mediaeval Studies
LIBRARY
Toronto, Ontario



Sitzungsberichte
der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
Stiftung Heinrich Lanz
Philosophisch-historische Klasse
Jahrgang 1921. 4. Abhandlung

Studien zur Spätscholastik

I.

Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland

Von

GERHARD RITTER

Eingegangen am 12. September 1921

Vorgelegt von H. ONCKEN



Heidelberg 1921
Carl Winters Universitätsbuchhandlung

Verlags-Nr. 1666



Heidelberger universitätsgeschichtliche Forschungen.

Erster Teil: Studien zur Spätscholastik.

1. Studie.

Vorwort.

Die hier veröffentlichte Abhandlung ist mir aus den Vorstudien zu einer umfassenden Geschichte der Universität Heidelberg erwachsen, an der ich seit dem Sommer 1919 im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften arbeite — insbesondere aus dem Bedürfnis nach allgemeinerer geistesgeschichtlicher Orientierung, das jeder Bearbeiter derartiger Aufgaben empfinden wird, der die Behandlung seines Gegenstandes über das rein lokalgeschichtliche Interesse hinauszuheben wünscht. Ich beginne damit eine Serie „Heidelberger universitätsgeschichtlicher Forschungen", die ich im Fortschreiten jener größeren Arbeit weiterzuführen hoffe, je nachdem sich weitere Lücken unseres allgemeineren historischen Wissens zeigen werden, die deren Fortgang hindern. Von den „Studien zur Spätscholastik", die als erste Gruppe dieser Serie gedacht sind, soll ein zweites, bereits druckfertig vollendetes Heft demnächst erscheinen, das die Entstehung, den Gegenstand und die allgemeinere historische Bedeutung des Schulstreites der *via antiqua* und *via moderna* auf breiter Quellengrundlage erörtert und dessen Inhalt als eine Art Fortsetzung, ja als sinngemäßer Abschluß dieser Abhandlung zu betrachten ist. Für die Drucklegung dieses ersten Heftes bin ich außer der Akademie auch der badischen Staatsregierung zu ehrerbietigem Dank verpflichtet, deren finanzielle Unterstützung sein baldiges Erscheinen ermöglicht hat.

Einleitung.

Seit PRANTLS gründlichen Untersuchungen über die Logik des Mittelalters ist der Gegensatz der „älteren" und „neueren" philosophischen Schule (*via antiqua* bzw. *moderna*) als die weitaus wichtigste Kontroverse innerhalb der deutschen Universitätswissenschaft am Ausgang des Mittelalters erkannt und nach Inhalt, Tragweite und philosophischer Bedeutsamkeit überaus verschiedenartig bestimmt worden. Es steht hier nicht nur der Ausklang der Scholastik überhaupt in Frage — da der Gegensatz über die Grenzen Deutschlands hinausgreift —, sondern gleichzeitig der Übergang zu den Denk- und Lehrformen des 16. Jahrhunderts, wie sie nach Überwindung der humanistischen Reaktion (oder vielmehr ihrer Eingliederung in das Herkommen) durch Neuanknüpfung an die scholastische Vergangenheit sich gestalten. Ja man hat neuerdings in der *via antiqua* den unmittelbaren Vorläufer des Humanismus erkennen wollen, in ihrer Theologie nichts Geringeres als eine innerscholastische Reformbewegung zur Selbstreinigung des Katholizismus, die eine Quelle späterer humanistischer Frömmigkeitsideale gewesen sein und letztlich in einer Linie stehen soll mit all den gemäßigten Reformbestrebungen, die im Konzil von Trient ihren kirchengeschichtlichen Abschluß gefunden haben[1]. Und wenn auch diese zugespitzte These sich als irrig erweisen wird, so ist doch kein Zweifel, daß zum mindesten der Ekel an den sophistischen Haarspaltereien und an dem Gezänk der beiden Schulen für die Ausbreitung humanistischer Reformbestrebungen eine wesentliche Bedeutung besessen hat. Man kann die Geschichte des Humanismus nicht schreiben, ohne das Wesen derjenigen Scholastik zu kennen, mit der die Neuerer im Kampfe lagen; das Maß geschichtlicher Wertschätzung, das man ihnen zuteil werden läßt, hängt zu einem erheblichen Teil von dem Urteil über ihre wissenschaftlichen Leistungen im Vergleich mit der vielgeschmähten Scholastik ab. Wer den Verlauf der humanistischen Reformbewegung an Schule und Universität

[1] Hermelink. Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus. Tübingen 1907.

des 16. Jahrhunderts beurteilen will, muß zuvor die Frage beantworten können, bis zu welchem Grade die Reformer überhaupt imstande waren, den scholastischen Lehrbetrieb durch Besseres zu ersetzen. Aber darüber hinaus ruhen die Wurzeln des modernen Denkens mit feinen, noch längst nicht genügend erforschten Fäden so tief verstrickt in dem Prozeß der Selbstzersetzung der Scholastik, wie er sich im 15. Jahrhundert auswirkt, daß man gar nicht einmal das Eigeninteresse, das jede Epoche menschlichen Denkens für sich in Anspruch nehmen darf, anzurufen braucht, um die geschichtliche Betrachtung dieser Dinge zu rechtfertigen.

Insbesondere wird die Geschichte einer deutschen Universität im 14. und 15. Jahrhundert, die mehr sein will, als eine Zusammenstellung statutarischer Bestimmungen und eine Aufzählung von Gelehrtennamen und Büchern, nicht umhin können, sich mit den Problemen der Spätscholastik intensiv zu beschäftigen. Schon Prantl[1] hat es ausgesprochen, daß eine solche Darstellung nicht um die Beantwortung der Frage herumkomme, wie denn der Gegensatz der *via moderna* und *via antiqua* von innen her zu erstehen sei. Mir lag fast als erste Pflicht auf, mich in diese Fragen zu versenken.

Soviel ich sehe, ist seit Prantl trotz dessen Mahnung überaus wenig geschehen, um die spätscholastischen Schulrichtungen an der Quelle zu studieren. Prantl selbst hielt sich an die Drucke älterer scholastischer Werke, die das späte 15. und angehende 16. Jahrhundert nachträglich veröffentlicht hat, die er — wie ich mehrfach an den von ihm benutzten Exemplaren feststellen konnte — mit erstaunlicher Gründlichkeit verarbeitete. Immerhin ist die Auswahl und Formgebung der Werke, die man um 1500 druckte — insbesondere in den parteiischen Titelanpreisungen —, nicht immer unabhängig von den kleinlichen Gesichtspunkten des allmählich in Plattheiten versandenden Streites, wie er zurzeit der Drucklegung bestand, und so hat Prantl selbst eine Ergänzung seiner Forschungen verlangt. Spätere Bearbeiter indessen, soweit sie überhaupt eigene Quellenstudien unternahmen, hielten sich meist an die leichter zugänglichen Universitätsakten, einzelne Streitschriften, biographische Notizen und Buchtitel, um danach ihre Auffassung der Sachlage zu konstruieren. Überraschend wenig sind die deutschen Scholastiker in ihren Originalwerken aufgesucht

[1] IV, 185, N. 61.

worden. Und doch kann eine tiefer dringende Forschung nicht umhin, bis zu diesen verschütteten Quellen vorzustoßen.

Den Lehrinhalt der *via antiqua* kennen wir wenigstens in den Umrissen: es handelt sich um eine Erneuerung des Thomas oder Duns Skotus, der bestbeleuchteten Gestalten mittelalterlicher Wissenschaft. Da für mich aus Gründen der Selbstbeschränkung im wesentlichen nur der Vorstoß an einem Punkte in Frage kam, zog ich es vor, zunächst einen „Modernen“ mir zum Ziel zu setzen; liegt doch unsere Kenntnis dessen, was wir „spätscholastischen Nominalismus“ nennen, besonders arg im Nebel. Im übrigen ergab es sich von selbst, daß ich den Gründer der Universität Heidelberg, Marsilius von Inghen, als Vertreter seiner Schule ins Auge faßte: eine höchst bemerkenswerte Figur nicht nur als Musterbeispiel, sondern seiner Eigenbedeutung nach. Freilich nicht gerade ein Geist ersten oder zweiten Ranges; aber immerhin unzweifelhaft der bedeutendste Vertreter seiner Fakultät in den ersten vier Menschenaltern ihres Bestehens; vor allem aber der Mann, dessen Leben tiefer als das der meisten Zeitgenossen verflochten ist in die schicksalsvollste Wendung der Geschichte der deutschen Wissenschaft: in die ungeheure kirchliche Krisis, die das universale System des Mittelalters zum ersten Male in seinen Fundamenten erschütterte und damit auch die europäische Zentrale scholastischer Wissenschaft, die Universität Paris, auseinandersprengte.

Das Leben dieses Mannes wird uns den zeitgeschichtlichen Hintergrund malen, auf dem sich das System der nominalistischen Lehre abhebt. Die Betrachtung seiner Werke wird uns das Verständnis der Kämpfe zwischen *via antiqua* und *via moderna* erschließen.

I. TEIL.

Biographisches.

Marsilius de Inghen[1] ist geborener Niederländer. Daß der Name *de Inghen* die Familie und nicht den Geburtsort bezeichnet, hat Toepke sehr wahrscheinlich gemacht, ebenso die Herkunft aus der Nähe von Nymwegen, aus einem unbekannten Ort der Utrechter Diözese[2]. Über Geburtsjahr[3] und soziale Herkunft läßt sich nichts bestimmtes ausmachen. Auffallend ist die frühe Zugehörigkeit des Magisters als Kanoniker zu niederrheinischen Stiftern; dabei scheint es sich um Kollegien ohne adligen Charakter zu handeln. Die van Inghens mögen eine angesehene und am Niederrhein weit verzweigte Familie gewesen sein, wie denn heute noch ihr Name in den Niederlanden fortbesteht; vielleicht erklärt sich so die

[1] Auch *Marcilius*, *Marcellius*, *Marcelius*, *Mercilius* sowie *de Inguen*, *Ingwen* u. ä. in den mss. Den Vornamen *Johannes Marcilius* bringt ein Druck der Physik, Lugduni 1518, zit. bei Duhem, série I., 260, N. 4.

[2] III. 882. Die Herkunft *de Novimagio* wird auch durch Denifle, Auct. I, 293, 3 (z. J. 1364, jan. 28) bestätigt. Ein *Willermus (Wilhelmus) de Inghen* erscheint 1385 bzw. 1391 als Kanoniker an St. Severin in Köln bei Sauerland VI., nr. 58 u. 444 u. Joh. Hess, p. 190. — Die zahlreichen Gelehrtengeschichten, Sammelwerke und Universitätsschriften des 17. u. 18. Jhrh., die über Marsilius handeln, stellen im Anschluß an Trithemius *Scriptores Ecclesiastici* p. 120 meist recht windige Kombinationen über die Herkunft des M. an, die wir übergehen können. Aufzählung dieser Literatur bei Chevalier u. bei Andreae. Das anonyme Programm C. C. Wundts v. 1775 ist gleichfalls nur Compilation älterer Vorlagen. Ad. Jellinek ist keine Biographie, sondern bringt nur einen Quellenbeleg (s. Teil III, Hs. nr. 12 u. 79); der kurze Artikel in der A. D. B. XX, 441 (von Prantl) ist völlig antiquiert.

[3] Auf 1342 würde die Vermutung des Zeitgenossen Nik. Prowin (Grabrede, bei Adam p. 131), daß er *forte (!) ante 20. aetatis suae annum* zum mag. in art. promovierte, in Verbindung mit dem Promotionsdatum, Denifle, Auct. I. 272, 4, führen. Die Zulassung zum Magisterexamen erfolgte normal nicht vor dem 21. Lebensjahre, doch waren frühere Promotionen nicht selten; vgl. Denifle, Chart. I, p. XX. Bulaeus IV, 274. Auf die Lobsprüche Prowins wird indessen nicht viel zu geben sein. Für ein höheres Alter scheint zu sprechen: 1. Die angesehene Stellung des M. in Paris schon 1363 (s. u.) 2. Die Erwähnung als *senior* der *natio Anglicana* 1376 (Denifle, Auct. I 483). 3. Der frühe Tod 1396

Häufung der heimischen geistlichen Pfründen, deren sich der fern in Paris und Heidelberg lebende Professor erfreute[1]. Auf behäbige äußere Lebensumstände weisen auch manche Züge seiner Tätigkeit schon in Paris: offenbar gehörte er einer gehobenen sozialen Schicht an, die unter den deutschen Studierenden in Paris nicht gerade zahlreich vertreten war.

Niederrheinische Landsleute bildeten um die Mitte des 15. Jahrhunderts den Hauptbestandteil der *natio Anglicana* (später *Alemannica* genannt) an der Pariser Universität. Ihr auffallendes Übergewicht, wie der starke Anteil der rheinischen Gegenden überhaupt an den gelehrten Auslandsstudien vor Begründung der rheinischen Hochschulen[2] weist auf den großen Gang des europäischen Kultur-

[1] Zwischen 1362—4 quittiert der päpstliche Kollektor de Weveling-hoven über eine Pfründenabgabe von 20 fl. von einem *Marsilius, canonicus ecclesie S. Georgii Coloniensis:* identisch mit M. v. I.? (s. Kirsch, p. 328). — 1362, Nov. 27, bittet M. v. I., kaum mag. in art. geworden *(in artibus actu regens)* in dem Pariser *rotulus* um ein Kanonikat von S. Severin in Köln (Denifle, Chart. III, 135, nr. 1310) und erhält es am gleichen Tage übertragen (Mitt. a. d. vatikan. Registern von Sauerland: Jahrb. der Ges. f. lothr. Gesch. u. Altert. Kde. XV (1903) p. 472 u. Urk. u. Reg. z. Gesch. d. Rhldes. V, nr. 35) — 1369, Mai 29 überträgt ihm Urban V. ein Kanonikat *eclesie Monasteriensis* (Denifle, l. c. III. nr. 1356, p. 188), im gleichen Jahre, Juni 30, ein Kanonikat an S. Cassius in Bonn (Jahrb. f. lothr. Gesch. XV, p. 472 u. Sauerland, Urk. u. Reg. V, nr. 653), nach dessen Erwerb der Anspruch auf die Münsterer Pfründe erlöschen soll. — 1380, Febr. 10 wird er von Clemens VII. eines Kanonikats mit Pfründe und Chorstuhl an St. Severin in Köln entsetzt, ebenso, aber nachweislich ohne praktischen Erfolg, eines Kanonikats mit Pfründe an St. Cassius in Bonn, ferner 1382, April 10 auf Ansuchen des Grafen Adolf von Cleve (vom 10. März 1382), eines Kanonikats in Emmerich (N. Valois, I., 282, Sauerland VI, nr. 1363 u. 871 u. Repertorium Germanicum, p. 108 u. 111*, nach Suppl.-Register 54, 31, bzw. 61, 105). — 1386 ist er *canonicus et thesaurarius ecclesie s. Andree Coloniensis* (U.B.I, nr. 1). Eine Pfarrpfründe an der Kirche St. Gangolf in Bonn mit 20 m. Jahresertrag hat er *quondam* gegen ein Kanonikat mit Pfründe an der Kirche zu Münstereifel getauscht (Urk. v. 1396, okt. 6, bei Sauerland VI, nr. 891), ebenso *quondam* ein Kanonikat mit Pfründe der Kirche SS. Crisanti et Darie in Münstereifel mit 20 m. Ertrag gegen eine Altarstelle des St. Mauritius in der Kirche Mariae ad ortum in Köln. (ibidem VI, nr. 890). 1396, sept. 17 wird über die durch seinen Tod erledigte Scholasterstelle des Stiftes von St. Dionysius in Lüttich neu verfügt (Sauerland in Jb. d. Ges. f. lothr. Gesch. XXI, 2, p. 351). — Das sind nur zufällig erhaltene, also vermutlich unvollständige Belege!

[2] Für Paris lassen sich keine genauen Zahlen ermitteln, doch zeigt das Auct. I. dem Betrachter ohne weiteres das Überwiegen des niederfränkischen Elementes. Der Anteil der Rheinländer im weitesten Sinne an der

fortschrittes hin, der von Italien ausgehend über Frankreich und Burgund zuerst nach dem deutschen Westen gelangt. Auf der Höhe des deutschen Mittelalters mochte kein Ort so sehr wie Köln, der Sitz Alberts und des großen Duns Scotus, zur ersten deutschen Universitätsstadt vorbestimmt erscheinen. Wenn irgendwo in Deutschland, so bestanden hier wissenschaftliche Traditionen und geistige Fühlung mit Paris, der *alma mater* der europäischen Philosophie und Theologie.

Das äußere Leben der deutschen Artistenzunft an dieser Bildungsstätte läßt sich aus Denifles Aktenpublikationen mit aller wünschenswerten Farbigkeit erkennen. Es ist ein enger persönlicher und beruflicher Zusammenhang, der die Genossen umschließt, alle äußeren Lebensbedingungen umspannend, im ganzen aber mehr der wirtschaftlichen Sicherung seiner Mitglieder und verwaltungstechnischen Aufgaben, als der Überlieferung wissenschaftlicher Zunftgebräuche und Lehrstoffe zugewandt. Die Aufgabe der Korporation entsteht naturgemäß aus dem Leben der Genossen fern von den heimischen Pfründen; nie verlernen sie es ganz, sich hier als Fremdlinge zu fühlen. Kaum ein Dutzend „Regenten" erscheint als dauernd ansäßig, führt die eigentlichen Geschäfte, sorgt für den ordentlichen Fortgang der Vorlesungen und Examina, rät und beschließt regelmäßig in den Versammlungen — der Rat der Meister gleichsam, umgeben von äußerst zahlreichen Gesellen, die auf Wanderschaft bis zur Erledigung des Meisterstückes sich hier aufhalten. Das Kommen und Gehen war überaus wechselvoll in diesem Kreise. Es läßt sich deshalb auch nicht mit Sicherheit sagen, wann Marsilius von Inghen hier eintrat und ob er etwa den Grad des Bakkalars und Lizentiaten *in artibus* anderswo erwarb. Zum ersten Male wird er am 27. September 1362 in den Akten der *natio anglicana* erwähnt, bei Gelegenheit seiner Antrittsvorlesung als Magister[1]; es ging damals bei der Aufnahme der

Bologneser deutschen Korporation beträgt in der Zeit zwischen 1289 und 1401 zwischen 40 u. 63 %! Der niederrheinische Anteil ist auch an der Heidelberger Neugründung auffallend stark bis zur Gründung der Kölner Universität. Von 579 Immatrikulierten d. J. 1386/87 stammen 162, also fast 28 %, von 247 Intitulierten des nächsten Jahres 106, also fast 43 % aus den Diözesen Köln, Lüttich, Antwerpen, Cambrai u. aus Hennegau u. Flandern. Vgl. B. Scharnke, Soziale Zusammensetzung der Heidelberger Universitätsangehörigen im XV. Jhd. Hger. Diss. 1921.

[1] *incepit sub mg. Wilhelmo Buser* (dem *nuntius* für den *rotulus!)* Auct. I, 272. — Chart. III, 93, N. 30 wird M. ohne ausdrückliche Zitierung *Sorbonicus* genannt. Geht diese Notiz auf den *rotulus* von 1362 zurück? Die Sorbonne nahm erst nach der artistischen Promotion den mag. art. auf.

neuen Magister etwas hastig zu: Innocenz VI. war soeben in Avignon gestorben, und die Universität beeilte sich, einen *rotulus* innerhalb von acht Tagen fertigzustellen. Da drängten sich die Magistranden um Zulassung und Antrittsvorlesung, um so einen Platz auf der großen Supplik zu erlangen, die den Akademikern die heißbegehrten Pfründen in lockende, wenn auch unsichere Aussicht stellte[1]. Auswärts wohnende ältere Graduierte strömten herbei und stritten mit den jüngsten Kollegen um die besseren Plätze auf dem *rotulus*. Um möglichst zahlreichen Genossen die Beteiligung zu ermöglichen, beschloß die Artistenfakultät erhebliche Erleichterungen bei der Magisteraufnahme; selbst die *determinatio* als Bakkalar wurde in einigen Fällen erlassen. So beteiligte sich Marsilius gleich mit sieben anderen Magistranden an diesem Wettrennen; nur für einen Teil von ihnen läßt sich der Erwerb des niederen Grades in Paris nachweisen; freilich sind die Akten keineswegs vollständig geführt und erhalten.

Es ist nicht leicht, sich von der geistigen Atmosphäre des engeren Kreises ein Bild zu machen, in den Marsilius nun eintrat; denn die Mehrzahl dieser Landsleute vom Niederrhein, die Jordanus und Thomas de Clivis, Wilhelmus Wadenaue, Henricus de Thenis u. a. m. haben in der Geschichte der Logik keinerlei erkennbare Spuren hinterlassen. Die *natio Anglicana* befand sich damals in schnellem Rückgang. Seit die Engländer sich auf ihre eigenen Bildungsstätten zurückgezogen hatten und im Osten die Prager Hochschule vielen Zuzug ablenkte, war sie, die einst den Weltruhm der Pariser Hochschule am weitesten über Frankreich hinausgetragen hatte, in der Hauptsache auf ihre deutschen Mitglieder mit einigem schottischen, nord- und osteuropäischen Anhang zusammengeschrumpft. Aber auch die Pariser Philosophie stand nicht mehr ganz auf der Höhe ihrer großen Zeit. Der gewaltige Anstoß, den die revolutionären Ideen Wilhelm von Okkams dem gesamten abendländischen Denken in der ersten Hälfte des Jahrhunderts gegeben hatten, wirkte freilich noch mächtig nach. Die Verbote des Papstes und der Universität hatten zwar die radikalsten Ideen, wie die des Nikolaus von Autrecourt, aus der akademischen Tradition ausschließen, aber nicht das Entstehen jener glänzenden okkamistischen Schule hindern können, deren geschichtliche Bedeutung wir erst seit den letzten Jahrzehnten zu erfassen

[1] Vgl. hierzu: Auct. I, 271–4 passim und Register.

beginnen. Indessen wirkte von den großen Vertretern dieser Generation in den 60er Jahren nur noch Nikolaus von Oresme, der Physiker, Mathematiker und Nationalökonom, in Paris — weitaus der leuchtendste Stern unter den Doktoren der theologischen Fakultät[1]. Gregor von Rimini war als Generalprior des Augustiner-Eremitenordens bereits 1358 gestorben[2]. Da Marsilius von Inghen erst seit etwa 1366 Theologie studierte[3], dürfen wir in keinem Falle mehr ein unmittelbares Schülerverhältnis zu ihm annehmen, so sehr dies dem Eindruck der späteren theologischen Schrift unseres Philosophen entsprechen würde[4]. Wahrscheinlich ist dagegen seine persönliche Bekanntschaft mit Johannes Buridan, von dem er als Logiker und Physiker so vieles übernommen hat: er bezeichnet ihn gelegentlich und zwar mit Nachdruck (*passionatus*) als *magister meus*. Eine solche Annahme würde freilich ein Pariser Studium des Marsilius vor 1362 voraussetzen; wenigstens ist von Buridans Leben bisher als letztes Datum nur bekannt, daß er 1358, hoch betagt, bei einem Abkommen zwischen der alemannischen und der pikardischen Nation, der er selber angehörte, als Fakultätsvertreter mitgewirkt hat, und das spätere Schweigen der Akten läßt vermuten, daß er in den nächsten Jahren gestorben ist[5]. Noch wahrscheinlicher ist eine nahe Berührung des Marsilius mit seinem Landsmann Albert von Helmstedt. Zwar bricht dessen

[1] Noch 1375 beteiligt an dem berühmten Prozeß gegen die frz. Übersetzung des Mars. v. Padua u. Joh. v. Jandun. Chart. III, p. 223. — 1372 prüfte er u. a. als Deputierter der theologischen Fakultät die von M. v. I. verfochtene Beschwerde der *natio Anglicana* wegen Zurücksetzung und kam mit den andern theolog. Deputierten zu einem für die Deutschen günstigen Resultat. Dieses Zusammentreffen mit M. v. I. ist nicht ohne Interesse. Chart. III, p. 203—5.

[2] Denifle Chart. II,1, p. 557 N. u. III p. 70 N.

[3] Chart. III, nr. 1356, p. 188; 1369, Mai 29: *s. theologiae a tribus fere annis citra scolaris fuit.*

[4] S. darüber d. Betrachtung der Theologie im II. Teil. — lib. sent. I, qu. 2, art. 3 Bl. 13a, sp. 1 wird Gregorius genannt: *frater magister noster.*

[5] Chart. III, p. 58; Bulaeus IV 348; Auct. I, 235. — Die Fabel von der gemeinsamen Flucht Buridans und des M. v. I. aus Paris und von Buridans Mitwirkung bei der Gründung der Wiener Universität ist durch Chart. II,1, p. 646, nr. 29 erledigt. Sie galt bisher als Erfindung Aventins (Annal. duc. Boi., opera ed. Riezler II, 474 u. 200). Ich kann indessen aus Cod. lat. Mon. 7080, fol. 366 nachweisen, daß B. bereits 1469 als Gründer der Wiener Hochschule angesehen wurde (s. Anhang 1, II meiner zweiten Studie). Eine ähnliche Notiz in dem Druck nr. 15 von 1501, Bl. 1b (s. u. Teil III). *Magister meus:* Druck nr. 10, fol. M 3b, sp. 2 (l. II, qu. VI, art. I).

— bis dahin überaus rege — Tätigkeit in der *natio Anglicana* fast genau mit dem Zeitpunkt ab, in dem Marsilius dort eintritt[1]; er wuchs mit seinem Ruhme allmählich weit über die Genossen hinaus, wurde bald im diplomatischen Auftrage Rudolfs IV. von Österreich nach Avignon und später — als der geistige Begründer der neuen Universität Wien (1365) — nach Österreich entführt, um schließlich als deutscher Bischof seine glänzende Laufbahn zu enden. Es scheint aber, daß er noch einige Jahre nach 1362 dem Theologiestudium in Paris gewidmet hat[2], und so dürfen wir uns bei der engen landsmannschaftlichen Verbundenheit der Deutschen, die sich aus allen Zeugnissen ergibt, ein fortdauerndes näheres Verhältnis zu den alten Genossen auch nach 1362 vorstellen — um so mehr, als sein Bruder Johann, Bremer Domherr und zur Zeit der Rezeption des Marsilius gerade Prokurator der Nation, dieser nachweislich noch bis 1378 angehörte[3]. Noch enger aber und für das spätere Schicksal des Marsilius entscheidend war seine Berührung mit Heinrich von Langenstein, wohl dem einzigen ebenbürtigen Genossen innerhalb der *natio Anglicana*. Ein paar Monate nach der *inceptio* des Marsilius, im Februar 1363, erwarb Heinrich den Grad des artistischen Bakkalars, stieg aber noch in demselben Jahre bis zum Prokurator auf[4]. Seine in Paris entstandenen astronomischen Schriften[5] zeigen ebenso wie die häufige Erwähnung im Register der Nation in den nächsten 10 Jahren, daß er an den artistischen Studien hervorragenden Anteil genommen hat: und wenn er auch seit seiner Promotion zum Lizentiaten der Theologie

[1] Letzte Erwähnung in den Akten der Nation: 1362, nov. 2 (Auct. I, 275).

[2] Vgl. über ihn Auct. I, Register, zul. Sp. 275. — Auct. III, p. 91, 93 N. 29 und DUHEM I, 318 ff. Den Versuch DUHEMS, einen Albertus de Saxonia und de Ricmestorp zu unterscheiden, betrachte ich mit BAUMGARTNER (ÜBERWEG II[10] 622) nach Vergleich der Quellenbelege als unzureichend begründet. Übrigens war nach Chart. III, p. 135 nicht Albert, sondern Johann von Ricmestorp 1363 Rektor (gegen DUHEM I, 327). — Das theologische Studium (nicht Doktorat!) Alberts ergibt sich aus den päpstlichen Registern. S. Chart. III, p. 93, N. 29. ASCHBACHS Angaben (p. 12) sind gänzlich unzuverlässig.

[3] Auct. I 270, 358.

[4] Vgl. hierzu und zum Folgenden: Auct. I, 279, 289, 478, 510, 530 und öfters (Register), ferner Chart. III, p. 133, N. 14. Die Untersuchung HARTWIGS I, 2 ff. über die soziale Herkunft Langensteins wird u. a. durch die Tatsache berichtigt, daß L. 1363 keinen „Wechsel“ (*bursa*) besaß und noch 1376 wegen Geldschwierigkeiten Nachlaß von der Nation erhielt. Vgl. Auct. I, 279, 284, 485.

[5] Ihre Untersuchung und Vergleichung u. a. mit Nik. v. Oresme wäre sehr zu wünschen!

(um 1375) dem artistischen Lehrbetrieb ganz entzogen wurde, so blieb er doch bis dahin Angehöriger der Nation. Der energische und politisch begabte Mann genoß offenbar eine besondere Beliebtheit unter den Landsleuten: seine Tätigkeit als Schiedsrichter zwischen streitenden Kollegen und noch 1378 als Fürsprecher der Nation bei Kaiser Karl IV. zeigt ihn in ähnlichen Vertrauensstellungen, wie sie Marsilius zu bekleiden pflegte. Ein freundschaftliches Verhältnis scheint Langenstein mit Gerhard von Kalkar verbunden zu haben, einem der ständigen Regenten der *natio Anglicana* (1365—1382), der ihm später nach Wien nachfolgte[1]. Der westfälische Theologe Heinrich von Oyta dagegen, den man als Pariser Kollegen Langensteins anzuführen pflegt, scheint sich nur ganz kurz und erst seit 1380 ständig hier aufgehalten zu haben; der *natio Anglicana* hat er vielleicht nur ein paar Monate wirklich angehört[2], da diese grundsätzlich nur Artisten umfaßte, wenngleich der enge Zusammenhalt der Deutschen praktisch dahin führte, daß auch Theologen Aufnahme und Unterstützung finden konnten, die ja fast immer auch die artistischen Grade besaßen. Oft übten solche Mitglieder in der Nation keine besondere Tätigkeit aus, sondern wollten nur die praktischen Vorteile der Korporation mitgenießen. Der Name des berühmtesten niederländischen Theologen dieser Zeit, des Gerhard Groote von Deventer, erscheint so neben dem des Marsilius auf dem Rotulus von 1362[3].

[1] Brief an Langenstein, s. Denifle, Univers. I, 619. Hartwig I, 65 N. 1. Vgl. auch Auct. I, p. XLIII, N. 4.

[2] Seine Zulassung zur *natio Anglicana* wird 1377, Nov. 12 beantragt; dabei wird er ausdrücklich als nicht in Paris Promovierter bezeichnet. 1378 jan. 11 erhält er einen Vertrauensauftrag der Nation, vermutlich als Theologe, ist aber bereits 1378, April 22 wieder in Prag. 1380, Sept. 12 bittet er dann (mündlich?) um Unterstützung der Universität und Nation im Kampf um seine Osnabrücker Domherrnpfründe und findet sich in demselben Jahre als lic. th. im Pariser theol. Licentiatenverzeichnis. Chart. III, p. 514, N. 4. Auct. I 527, 530, 540, 592. Danach sind die früheren Angaben auch bei Baumgartner (Überweg II [10] 627) zu berichtigen. 1383, Dez. 30 ist er Mitglied der theol. Fak. in Prag, s. Sommerfeldt Mitt. 25, 581. — Oyta ist ein westfälischer, nicht friesischer Ort, wie gewöhnlich versichert wird (nach frdl. Mitteilg. v. Prof. H. Oncken)

[3] Chart. III, p. 92. — Außer den Genannten verdient hier noch eine Erwähnung der aus Westphalen stammende Magister Themo, „Sohn des Juden" genannt, dessen große Bedeutung als Physiker und Astronom erst kürzlich durch Duhem (I 159 ff.) neu entdeckt ist. Er war noch 1360 Kassenwart und Nuntius der Nation, wird aber seitdem nicht mehr genannt

Das war die Umgebung, in der Marsilius seine Studien trieb. Einen näheren Einblick in den Inhalt seiner Lehrtätigkeit wird uns die spätere Analyse seiner Bücher verschaffen. Einstweilen aber lassen uns die Pariser Akten ziemlich deutlich das Charakterbild des Mannes erkennen, der in diesen Jahren nicht nur zur beherrschenden Persönlichkeit seiner engeren Genossenschaft, sondern zu einem der stärksten Charakterköpfe innerhalb des ganzen gewaltigen Studienbetriebs heranwuchs. Wir sehen eine tatkräftige, herzhafte Persönlichkeit, nicht minder gewandt in Rechts- und Organisationsfragen als in den Disputationen der „modernen" Logik, geneigt und befähigt, alle Fragen auf eine klare, eindeutige Formel zu bringen und dann mit Energie das Erkannte durchzuführen, und somit berufen zum Vertrauensmann seiner Genossen, zum Vorkämpfer der Deutschen vor Universität, Kanzler und Papst.

Es ist in der Tat überraschend, wie schnell es Marsilius zu Ansehen unter den Genossen gebracht hat. Wenn man ihm schon 1363 das Prokuratorenamt, eine Art Dekanat, übertrug, so ist das vielleicht nur ein Zeichen seiner Wohlhabenheit. Doch gelangte er auch bald in die einträglichere Stellung eines Examinators, die er oft bekleidete, und gehörte überhaupt zu den am häufigsten gewählten Würdenträgern der Nation[1]. Seit 1369 erscheint sein Name fast immer an erster Stelle, wenn es gilt, eine Kommission zur Schlichtung innerer Streitigkeiten, zur Lösung und Durchfechtung von Rechtsangelegenheiten, zur Aufstellung der Bewerberlisten für den Rotulus einzusetzen; wie selbstverständlich übernimmt er gelegentlich den Vorsitz im Magisterrate bei Verhinderung des Prokurators[2]. Mehrfach erscheint er als Vertreter der Nation bei der Rektorwahl und bekleidet selber zweimal (1367 und 1371) das ehrenvolle, aber müh- und anspruchsvolle Amt eines Rektors der Pariser Universität, dessen Repräsentationskosten gewiß nicht jeder Magister zu tragen imstande war[3]; stritt doch der Rektor bei öffentlichen Prozessionen mit dem Bischof von Paris um den Vortritt und genoß den Vorzug, vom Könige mit den höchsten

[1] Prokurator 4 mal: 1363, 1373, 1374, 1375 (Auct. I 285—6, 426, 458, 477). Examinator 8 mal: ibidem 293, 307, 408, 419—20, 443, 462, 481, 511. Kassenverwalter (*receptor*) 1364: ibid. 298—9.

[2] 1369, febr. 10: Auct. I 326. Vgl. ferner Chart. III, p. 135; Auct. I, 409, 410, 436, 440, 442, 448, 472, 483, 486.

[3] *Intrans:* Chart. III, p. 160, 212; Auct. I 450, 491. Rektor: Chart. III, p. 166, 200; charakteristisch beide Male sein Stoßseufzer über *labores* und *expensae!* Vgl. auch Budzinsky, 37.

Standespersonen Frankreichs in das Pariser Parlament berufen zu werden! Noch kostspieliger war das Ehrenamt des Gesandten zur Kurie, das er im Auftrage von Universität und Nation zweimal (1369 und 1377/78) übernahm; dafür wurde er aber auch durch sorgfältig berechnete Umlagen aller Pfründenbewerber entschädigt und erreichte für sich selbst die Belehnung mit einer Domherrenpfründe[1]. Auf Papst Urban V., der sie ihm verlieh, scheint die Persönlichkeit des Gesandten einen bedeutenden Eindruck gemacht zu haben; er berief ihn sogleich — doch ohne Erfolg — auf einen Lehrstuhl an der Universität Montpellier[2].

Sein Ruf als Lehrer entsprach diesem äußeren Ansehen. Seine Anziehungskraft auf die Scholaren beweist schon die hohe Zahl der unter ihm promovierenden Determinanden und Magistranden[3]. Die Schar seiner Zuhörer macht 1372 die Zuteilung besonders großer Auditorien nötig; bei der Verteilung der Hörsäle wird er in erster Linie berücksichtigt. 1374 erhält er gar das Recht, der zahlreichen Hörer wegen, die keinen Platz mehr finden, auf jedes große Auditorium Beschlag zu legen, das ein Kollege irgend entbehren kann[4]. Wenn der Inhalt seiner Vorlesungen dem seiner Bücher entsprach, so dürfen wir vermuten, daß die didaktische Klarheit seiner Darstellung an diesen Lehrerfolgen mitbeteiligt war. Die logischen und physikalischen Lehrbücher, deren Entstehung vermutlich in die Pariser Zeit fällt, weisen besonders deutlich einen Zug zu handlicher Kürze und Eindeutigkeit auf.

Es mag sein, daß die hohe Zahl der Kollegbesucher zu dem äußeren Wohlstand unseres Philosophen beigetragen hat. Doch scheinen ihn von Anfang an die wirtschaftlichen Sorgen nicht ebenso

[1] Chart. III, p. 187, N. 10, Auct. I, 321. Chart. III, p. 188, Auct. I, 326, 328, 329, 341, 360, 502—4, 508, 516 ff.

[2] Chart. III, 92, nr. 7, 1369, juli 13. Genauerer Abdruck aus den vatik. Registern durch SAUERLAND, Jahrb. d. Ges. f. lothr. Gesch. XV, p. 473. Der Papst bot 100 Goldgulden Gehalt, Exemtion von allen Gerichten, Unterstellung unmittelbar unter die kuriale Iurisdiktion, Befreiung von allen Verpflichtungen zur Teilnahme an Fakultäts- und Universitäts-Versammlungen.

[3] Vgl. Auct. I, 294, 298, 308, 309, 310, 312, 313, 314, 320, 324, 326, 330, 331, 335, 351 (Determination *in absencia*, von DENIFLE Auct. I, 557, N. 2 übersehen!) 399, 401, 411, 427, 444, 454, 455, 464, 471, 475, 486, 487, 512, 558.

[4] Verhandlung 1372 Sept. 12 u. 22 (l. c 415): Thomas de Clivis wünscht das frühere Auditorium des M. zu erhalten, falls er eine große Hörerzahl haben wird; 1373, Sept. 16 Zuteilung des neuen Schullokals an M. u. Th. de Clivis (l. c. 430); 1474, Sept. 29 Vorzugsrecht des M. (l. c. 459). Vgl. auch Verhandlungen von 1369, l. c. 337.

bedrängt zu haben, wie so viele seiner Kollegen. Wenn er beim Antritt der Magisterschaft seinen wöchentlichen Geldverbrauch auf 8 *solidi* angab, so war das vielleicht schon über dem Durchschnitt, mindestens aber normal[1]. Dem entspricht der verhältnismäßig hohe Geldverbrauch bei den zahllosen Gelegenheiten, die das akademische Leben diesen trinkfesten Rheinländern zu einer fröhlichen Feier bot, sei es nun ein Frühschoppen (*prandium*) oder eine „Fuchsenfeier" (*beiaunium*), ein „Willkommen" (*propina*) oder ein „Lebewohl" (*bene valete*), sei es die Feier des Genossenschaftspatrones, des heiligen Edmund, dessen Jahrestag etwa in der Art eines heutigen studentischen Stiftungsfestes mit besonders großem Kommerse begangen werden mußte, oder auch ein Zutrunk ohne besonderen Anlaß, einfach weil die Kasse des Magisterkollegiums einmal ausnahmsweise wieder Geld hatte, das vertrunken werden mußte (*perpotare*)[2]. Die Leistungsfähigkeit der *venerabiles magistri* in diesen Dingen ist in der Tat erstaunlich (von den Scholaren erfahren wir nichts Näheres), und soweit Pariser Topographie in Frage kommt, unterrichten uns die Akten der *natio Anglicana* über nichts so genau, wie über die Schenken: „zum Bilde der heiligen Jungfrau", „zu den zwei Schwertern", „zum Ritter", und wie sie alle heißen[3]. Wer das deutsche Bürgertum des ausgehenden Mittelalters kennt, wird nicht erstaunt sein, daß diesen feuchten Genüssen ein ebenso ausgiebiges Schwelgen in Festmählern entsprach, und auch Marsilius verstand sich offenbar vortrefflich auf den Einkauf von Fischen und die Vorbereitung festlicher Schmäuse[4]. Unzweifelhaft wußte er fröhlich zu sein mit den Fröhlichen, und wenn er, ohne ängstliches Rechnen, für einen sparsamen jüngeren Kollegen, der sich zu zahlen weigerte, beim Wirte gut sprach, damit das „bejaunium" nicht etwa ausfalle, oder wenn er der stets bedürftigen Kasse der Nation mit Vorschüssen aushalf[5], so erhöhten

[1] Auct. I 272. Die Berechnung der Taxen erfolgte auf Grund des Wochenwechsels *(bursa.)*

[2] Vgl. hierzu und zum Folgenden: Auct. I, 273 (Feier des Magisteriums), 289 (Feier der ersten Prokuratorenwahl); 330 (Abschiedsschmaus 1369); 397—8, 403 (Willkommtrünke 1371 u. Abrechnung); 426 (Kosten bei der Feier der 2. Prokuratenwahl, höher als üblich); 483 (eingegangenes Geld sofort vertrunken).

[3] Denifle zählt Auct. I, p. LVI nicht weniger als 40 meist öfter besuchte Lokale auf.

[4] Auct. I, 405, 460, 498.

[5] Auct. I. 497—8; Vorschüsse: ibid. 426, 465, 314.

solche Züge vermutlich noch seine Beliebtheit unter den Zechgenossen. So begreift sich leicht die Tatsache, daß seine Rückkehr von der ersten Gesandtschaft nach Avignon gleich zweimal gefeiert wurde und nachher bei der Rechnungslegung eine böse Ebbe in der Zunftkasse zutage trat ob allzu großer Fröhlichkeit bei diesem „Willkomm". Man ist versucht, hinter allen diesen Einzelheiten den Charakterzug eines kräftigen Behagens am irdischen Dasein zu erkennen, wie er zu den eigentümlichen Anlagen des niederländischen Stammes gehört[1]. Jedenfalls paßt das alles wenig zu dem mönchischen Idealbilde des sich kasteienden Frommen, das später sein Leichenredner von ihm den bewundernden Zuhörern ausmalte[2]. Wenigstens in der Pariser Zeit scheint Marsilius auch innerlich ganz zu dem recht weltlichen Kreise der deutschen Zunftgenossen gehört zu haben. Dafür spricht auch das einzige Selbstzeugnis persönlicher Art, das wir von ihm besitzen: sein Schreiben aus Tivoli von der zweiten Gesandtschaft 1378, in dem er — freilich aus großen Gefahren heraus — sich fortsehnt zu den Pariser Kollegen und gerne zwei Jahre lang auf das Fleischessen verzichten würde, wenn er nur wieder unter ihnen sein könnte[3].

Und so erscheint er denn auch als der anerkannte Führer der deutschen Magister in den Kämpfen, die sie um ihre Gleichberechtigung an dem Pariser Studienbetriebe zu führen hatten und die zunehmend ernsthafter wurden. Man pflegt den Ursprung dieser Kämpfe in den großen Spannungen des kirchlichen Schismas zu erblicken. Jedoch läßt sich erkennen, daß schon vorher die Stellung der deutschen Nation schwierig zu werden begann.

Von der Ausdehnung und dem gegenseitigen Zahlenverhältnis der Pariser akademischen Korporationen um die Mitte des 14. Jahrhunderts haben wir keine bestimmte Vorstellung. Im Vergleich zu den späteren deutschen Universitäten war die Gesamtzahl zweifellos gewaltig; die Zahl der Scholaren dürfte, nach der Besetzung der etwa 50 Kollegienhäuser zu schließen, zwischen 1—2000 liegen[4];

---

[1] Es ist vielleicht doch kein Zufall, daß die Akten der Nation nur ein einziges Mal über eine Festfeier des bekanntlich überaus ernst, ja asketisch gerichteten Heinrich von Langenstein berichten; dabei handelt es sich um die offizielle Feier seines theologischen Grades, und wir hören nur von Geldverlegenheit, in der er sich befand. (Auct. I, 485.)

[2] Adam, 125—132. S. u. p. 40.

[3] Chart. III, p. 554.

[4] Vgl. Denifle Univ. I 96, ferner Einleitg. z. Chart. III, Auct. I u. ö. Budzinsky p. 6 ff. Thurot 127, 33.

die der Magister erscheint z. B. in dem *rotulus* von 1362 ungeheuerlich groß: allein 441 Artisten werden aufgezählt, davon 55 Angehörige der *natio Anglicana.* Sicher ist diese Zahl durch Zulauf von abwesenden und ausgeschiedenen Pariser Akademikern stark aufgeschwellt; doch wird sie auch so das Verhältnis der englisch-deutschen zu den übrigen Nationen zutreffend bezeichnen. Nur vergrößert sich der Abstand durch die Tatsache, daß von den oberen Fakultäten nur die theologische eine nennenswerte Zahl deutscher Mitglieder enthielt. So fühlte sich die *natio Anglicana* als die kleinste, ja eigentlich als die einzige nicht-französische neben Pikarden[1], Normannen und Galliern, von dem Übergewichte der Romanen stark eingeengt. Solange keine Reibungen eintraten, nahmen die deutschen Pfründenbewerber gerne Anteil an den günstigen Aussichten, die den Pariser Universitätsmitgliedern die Nähe der Curie in Avignon und deren besonderes Schirmverhältnis zu der großen Pariser Korporation bot. Die einflußreiche Stellung der Universität am Hofe, ja im Staate und der Kirche Frankreichs, ihr universales europäisches Ansehen in theologischen Fragen, die in Deutschland unbekannte Weite und Größe der Lebensverhältnisse einer nationalen Hauptstadt, die viel nähere Beziehung zu der neuen italienischen Renaissancekultur — alles das mußte eine Anziehungskraft auf die begabtesten deutschen Köpfe ausüben, wie sie noch in den entzückten Worten Konrads von Gelnhausen an den königlichen Kanzler Philipp de Mezières — durch alle phrasenhafte Schmeichelei hindurch — zu spüren ist: *Parisius..... omnium, que humanam decorant vitam, admirabilis consurgit pulchritudo, ut non tam Parisius, quam Paradisius congrue vocitetur; quorum odoris dulcis flagrancia huc de longinquis me exiguum allexit et revexit*[2]. Es wird für die deutschen Lehrer günstig gewesen sein, daß Karl IV. im Gegensatz zu seinem Vorgänger auf gute Beziehungen sowohl nach Avignon wie nach Paris Wert legte. Aber je mehr im Laufe der Jahrzehnte französisches Königtum und avignonesisches Papsttum einander unentbehrlich wurden, um so mehr konnte das enge Verhältnis zur Kurie als ein französisches Vorrecht erscheinen. Der französische Klerus bekam die Folgen der wachsenden Abhängigkeit des Papstes vom Hofe an sich selbst in vermindertem Schutz gegenüber den Ansprüchen der könig-

[1] Die pikardische umfaßte neben Wallonen, Vlamen und gewissen nordfranzösischen Landschaften auch die westlich der Mosel wohnenden Deutschen.

[2] 18. 7. 1379, ed. SCHMITZ, Röm. Quartalschr. 9.

lichen Gewalt an seinen Besitz zu fühlen[1], und so ist es vielleicht nicht zufällig, daß die französischen Korporationen an der Universität seit den 60er Jahren entschiedener als früher die Ansprüche der Deutschen zurückzudrängen suchten. Rangstreitigkeiten waren freilich zwischen den Nationen nichts Neues, aber sie scheinen jetzt an Häufigkeit und Zähigkeit zuzunehmen. Denkt man an den vergeblichen Versuch Karls IV., den Papst nach Rom zurückzuführen (1367/70) und die savoyischen Grenzlande für das Reich zu erhalten (1365), so könnten die Kämpfe der englisch-deutschen mit den übrigen Magisterzünften um die Grenzen ihres Rekrutierungsgebietes oder gegen das „Tribulieren" deutscher Kandidaten bei den Examina[2] fast wie ein verkleinertes Abbild jener politischen Vorgänge erscheinen, in denen die französische Einflußsphäre damals unablässig weiter gegen die deutsche Reichsmacht Raum gewann. Die Deutschen sind infolge ihrer Minderzahl in schwieriger Lage; aber mit großer Zähigkeit beharren sie auf ihren wirklichen oder vermeintlichen „Privilegien", in zuweilen sich jahrzehntelang fortschleppenden Verhandlungen. Besonders hartnäckig wurde der Streit um das „Examen von St. Genovefa" geführt, dessen ursprünglicher Anlaß nicht ganz deutlich zu erkennen ist[3].

Das Examen im Kloster St. Geneviève hatte für die natio Anglicana eine größere Bedeutung als das „obere" Examen bei Notredame; ihre Bakkalare zogen jene Prüfung meist vor, weil die Nation auf die Besetzung der dortigen Examenskommission einen größeren Einfluß besaß[4]. Es scheint nun[5], daß der Vizekanzler von St. Geneviève (vielleicht ein vom Kanzler ernannter gallischer Professor?) bei den Prüfungen 1370 einen angeblichen Anspruch der Gallier auf Vorrang ihrer Prüflinge entgegen der Ansicht der deutschen Examinatoren durchzusetzen suchte. Nach einem vergeb-

---

[1] Vgl. J. Haller, 2. Kapitel.

[2] 1358: Auct. I, 212, 233, Chart. III, p. 58; 1364—1380: Auct. I, 295, 297, 298, 316, 591; 1369: Auct. I, 345. Ferner s. ff. Anm.

[3] Über die Examina bei St. Geneviève und Notredame s. Kaufmann I 262/3 u. Thurot, 53 ff.

[4] Denifle im Auct. I, p. XXXI.

[5] Vgl. Denifle im Auct. I, p. LXII, in Vbdg. mit ibid. 179 (Klage von 1355, März 17). Aus dem Verlangen der Deutschen, *ut bacchalarios licenciandos secundum tenorem bullae et depositionem examinatorum solummodo licenciaret* ist kaum ein Anhalt zu gewinnen. Auct. I, 351; ferner ibid. 350, 352, 355—60, 362.

lichen Versuche, auf den Kanzler der Klosterkirche einzuwirken, erhob die Nation Beschwerde beim Kanzler von Paris (Notredame), in der Fakultätsversammlung und vor dem Rektor. Schließlich wandte sie sich, unterstützt von der pikardischen und normannischen Nation, an den schottischen Bischof Golterus de Wardelaw, der gerade zur Kurie reiste, um durch ihn auf den Papst einzuwirken; man vergaß auch nicht, den Sekretär des hohen Herrn durch ein *jocale* von 4 Franken für die deutsche Sache zu gewinnen. Marsilius, der gerade als Gesandter in Avignon weilte, wurde schriftlich aufgefordert, eine günstige Entscheidung des Papstes zu erwirken. Die Sache scheint bald darauf vorläufig in einer brüderlichen Verständigung mit den Galliern begraben zu sein. Aber 1372 gab es neuen Streit. Die französische Majorität der Universität wünschte den Papst zu bitten, er möge die Pfründengesuche im Falle der Bewerbung von zwei Magistern um dieselbe Stelle nach der Reihenfolge des Rotulus berücksichtigen. Da nun die Deutschen als kleinste Nation herkömmlich stets an letzter Stelle auf dem Rotulus erschienen, so protestierten sie heftig[1]. Diesmal ging es um eine gewichtige Frage der wirtschaftlichen Existenz. Marsilius war der Sprecher seiner Landsleute in der Universitätsversammlung. Die Beratung in zwei Sitzungen zeigte bereits deutlich die nationalen Gegensätze, wie sie ähnlich später im kirchlichen Schisma heraustreten sollten: die pikardische (flämisch-wallonische) Nation auf Seiten der Deutschen, die Theologen zu friedlichem Ausgleich der Gegensätze geneigt, entsprechend ihrer eigenen national gemischten Zusammensetzung, alle andern Gruppen außer den Juristen, die sich von den Theologen überzeugen ließen, auf der Gegenseite. Da ein Mehrheitsbeschluß nach mittelalterlicher Weise anscheinend vermieden wurde, hören wir nichts über den Ausgang. Marsilius ließ beide Male ein notarielles Protokoll aufnehmen, aus dem wir erfahren, daß er sehr energisch gesprochen hat: die geplante Ordnung sei *contra deum et justiciam!*

Wenige Jahre später gab wieder das Examen von St. Genovefa Anlaß zum Zwist. In der Frühjahrsprüfung 1376 weigerten sich die Examinatoren (offenbar die Kommissionsmitglieder der gallischen Nation), solche deutsche Bakkalare zur Prüfung zuzulassen,

[1] Chart. III, p. 203—5. 1372 März 17, bzw. Mai 3. Vgl. ibid. p. 269: *Quae quidem natio ultimo inrotulari consuevit, non quia posterior dignitate apud nos existat, sed quia antiquitati placuit hunc ordinem observare.* (rotulus von 1379). Auct. I, 410—11.

die ihren Grad nicht in Paris erworben hatten, obwohl die Statuten eine solche Beschränkung nicht verlangten. Marsilius wurde zusammen mit dem Prokurator beauftragt, eine günstige Entscheidung durch Rektor und Fakultät zu erwirken; wirklich setzte er die schleunige Berufung einer Fakultätsversammlung durch und verfocht hier wie auf einer zweiten Sitzung am folgenden Tage „mit klaren Gründen, indem er zahlreiche Belege aus Fakultätsstatuten und Herkommen beibrachte und die Belege der gallischen Nation zerpflückte", die Sache seiner Zunft. Wiederum ergab sich die Parteistellung nach Nationalitäten: Pikarden auf der deutschen, Normannen auf der gallischen Seite; doch fanden die Gegner den Ausweg, aus Gefälligkeit (*graciose*) und ausnahmsweise, jedoch nicht grundsätzlich nachzugeben[1]. Aber das Examen von St. Geneviève blieb der Zankapfel der Nationen. Als Karl IV. im Januar 1378 einige Tage in hochpolitischen Angelegenheiten in Paris weilte, baten ihn die Deutschen durch den Mund Heinrichs von Langenstein, beim Papste die Beseitigung ihrer ungerechten Behandlung in St. Genovefa zu erwirken *secundum quod nostri vocarentur secundum merita personarum;* offenbar glaubten sie also bei den Berufungen des Kanzlers zur Examenskommission benachteiligt zu werden[2]. Ihr weiterer Wunsch, den Namen „alemannische" statt „englische" Nation zu führen, zeigt, daß sie sich des vorwiegend deutschen Charakters ihrer Korporation bewußt waren[3].

Inzwischen aber bereitete sich schon das universale Ereignis vor, das die bestehenden Spannungen an der Pariser Universität schließlich zur Katastrophe steigern sollte. Um die offene Empörung Italiens zu beschwichtigen und der wilden Anarchie im Kirchenstaat zu steuern, hatte Gregor XI. schon Ende 1376 dorthin übersiedeln müssen; und angesichts der blutigen Kämpfe, in die er sich alsbald verstrickt sah, wurde die Fortdauer des avignonesischen Papsttums immer unwahrscheinlicher. Sicherlich hatte die Pariser Universität, auch wenn sie diese Entwicklung nicht voraussah, allen Grund, ihre alten engen Beziehungen zur Kurie jetzt mit verdoppeltem Eifer zu pflegen. Spätestens seit Herbst 1376 plante sie eine

[1] 1376, März 10 u. 11. Auct. I, 488—90.

[2] Über diese Verhältnisse vgl. Auct. I, p. XXXI.; das dort genannte *primum examen* ist das *temptamen* (nach Chart. III, p. 307). Der Kanzler hatte also indirekten Einfluß auf die Zulassung zu den Prüfungen.

[3] Auct. I, 530 Ein dritter Wunsch ging auf Errichtung eines deutschen Kollegiums.

neue Gesandtschaft an den Papst, deren näherer Zweck nicht bekannt ist; in der Hauptsache scheint es sich um die Sicherung irgendwelcher bedrohter Privilegien gehandelt zu haben[1], jedenfalls aber nicht um einen Rotulus, obwohl man bei der Kränklichkeit Gregors XI. einen baldigen Papstwechsel erwarten mochte[2]. Es bezeichnet wiederum die angesehene Stellung des Marsilius, daß er in diesem wichtigen Augenblick zum ersten Gesandten bestimmt wurde. Anfang Mai 1377 war er noch in Paris anwesend; am 3. Juli wurde ein Reisebrief des Gesandten vor der Universität, Fakultät und Nation verlesen, am 26. ein zweiter, aus Avignon datiert, vor der Nation, auf den man am 7. August zu antworten beschloß, ohne daß uns der Inhalt aller dieser Schreiben erhalten wäre. Es müssen längere Verhandlungen mit den in Avignon gebliebenen Behörden der Kurie stattgefunden haben, denn noch Ende November erhielt die Universität von dort einen Brief des Marsilius[3]. Vermutlich erwartete er hier noch die Rückkehr Gregors XI. nach Frankreich. Erstaunlich, wie lange die Angelegenheit sich fortschleppte: als Gregor im März 1378 starb, befanden sich die Gesandten noch immer an der Kurie und erlebten vielleicht die stürmische Wahl des Erzbischofs von Bari am 8. April aus nächster Nähe mit. Am 13. Juni beschloß die Nation an Marsilius und Heinrich von Thenis, seinen deutschen Mitgesandten, beide an der Kurie weilend, eine Aufforderung zu schicken, sie sollten alles aufbieten, um die noch immer nicht erledigte Beschwerde über das Examen von St. Genovefa zu betreiben; Kosten sollten nicht gespart werden[4].

---

[1] Das Schreiben des Gesandten von 1378, Juli 27 fordert rechtskräftige Copien gewisser, nicht näher bezeichneter Privilegienbriefe, da die mitgenommenen *litterae publicae* des Conservators nicht ausreichen. Chart. III, p. 554.

[2] Auct. I, 502—4, 508, 516—7. M. v. I. ließ sich am 5. V. 1377 vor der Abreise einen Platz auf dem Rotulus zusichern, *si contigerit ipso existente in curia rotulum fieri seu papam mori.* Ibid. 519. Daß der Auftrag an erster Stelle von der Universität, nicht von der Nation ausging, ergibt sich u. a. aus den Verhandlungen über die Finanzierung der Reise. Frühere Darstellungen wie KNEER und THORBECKE, setzten den Beginn der Reise ohne Kenntnis der Denifleschen Akten erst auf Frühjahr 1378 an.

[3] Auct. I, 523,529. Man beschloß Nov. 23 zu antworten *ex superhabundanti.*

[4] Auct. I, 558—9. Über Henricus de Thenis s. auch Chart. III, nr. 1417, N. 1 — Eine Denkschrift über das Examen von St. Genovefa wurde mitgeschickt.

Solange der neugewählte Papst Urban VI. in seiner Würde nicht bestritten wurde, trug niemand in Paris Bedenken, sich um seine Gnadenbeweise zu bemühen. Bereits im April, noch ehe ihr der Vollzug der Papstwahl bekannt war, hatte die Universität einen Rotulus zusammengestellt; Gerhard von Calkar wurde zum Gesandten der alemannischen Nation gewählt[1]. Aber obgleich die Nuntien schon im Juni abreisten[2], kamen sie zu spät. Noch vor ihrer Ankunft hatten sich die französischen Kardinäle, erbittert durch Urbans brutales Auftreten gegen die Macht ihres Kollegiums und andere politische Ungeschicklichkeiten, nach Anagni begeben und brüteten dort über Plänen zu seinem Sturze. Die große Kirchenspaltung bereitete sich vor.

Aus diesem Augenblicke höchster Spannung besitzen wir ein Schreiben des Marsilius, datiert aus Tivoli, den 27. Juli[3], an die Universität und an alle ihre Nuntien gerichtet. Es atmet größte Aufregung, ja fast Verzweiflung. In hundert Jahren war die Kirche Gottes nicht in solcher Gefahr des Schismas, wie heute; möchte Gott das Unheil abwenden! Der Papst hat heil, aber sorgenbedrängt und nur von vier italienischen Kardinälen begleitet, hier in Tivoli Residenz genommen. Des Marsilius eigene Verbindung mit dem päpstlichen Hofe scheint nicht allzu eng zu sein, denn er weiß nicht, daß drei der Herren bereits am Tage vorher nach Anagni abgereist waren. Er hat nur gehört, daß die 13 abgefallenen Kardinäle in Anagni dunkle Pläne schmieden und ihre italienischen Kollegen von Tivoli zu sich berufen haben. Auch daß der Abfall bereits seit einigen Tagen beschlossene Sache und schon am 15. Juli ein Bote aus Anagni zur Pariser Universität abgegangen war[4], ist ihm nicht bekannt. Er gibt in der Hauptsache nur Gerüchte wieder: ganz Italien und das Römervolk soll Urban als den rechtmäßigen Papst anerkennen; in Anagni dagegen soll man eine Neuwahl planen, da die Wahl Urbans nicht in Freiheit erfolgt sei. Es ist aber nichts Bestimmtes darüber zu erfahren, und doch wäre Klarheit so dringend nötig! Jetzt hat die Königin von Sizilien (Johanna von Anjou, die spätere Feindin

[1] April 17: Auct. I, 538—9. Der *rotulus* sollte gerichtet sein *ad papam eligendum*. Auch G. v C. wurde die Betreibung des *gravamen super examine S. Genovefae* aufgetragen.

[2] Am 12. VI. war G. v. C. noch in Paris, Auct. I, 557—9.

[3] Chart. III, nr. 1608, p. 553—5

[4] Lindner, I 88; Chart. III, nr. 1607; Valois I, 96, 101.

Urbans) dem Papste bewaffnete Hilfe geschickt zu seinem Schutze[1], und man sagt, daß er in 8 Tagen nach Rom zurückkehren wird. Ob es wahr wird? Auch die Kardinäle zu Anagni haben sich mit Söldnerhaufen umgeben, meist Bretonen, man weiß nicht recht wozu, angeblich nur zu ihrem Schutze; beim Durchzug durch Rom hat dieses wüste Volk eine Menge Römer ums Leben gebracht (hier berichtet der Gesandte historische Tatsachen), und ein furchtbarer Haß der Römer gegen die Fremden, insbesondere die Franzosen, ist die Folge; schon hat dieser Haß zahlreiche blutige Opfer gefordert. Kein Wunder, daß dem deutschen Professor übel zu Mute ist in dieser Umgebung! Könnte er nur bald wieder heim zu den Kollegen! Zum Dank gegen Gott würde er zwei Jahre lang kein Fleisch essen. Unerträglich sind die Kosten, überaus ernst die Gefahren dieser Reise. Und in der Tat muß das Reisen in Italien damals keine Freude gewesen sein: klagte doch noch nach Jahren der einzige Nuntius der Universität, von dem wir wissen, daß er außer Marsilius bis zur Kurie vordrang, Wilhelm von Oesterzeele, über „große Mühe, viel Schaden und Widerwärtigkeit ohne Ende“[2].

Was tun in dieser Lage? Marsilius wagt und vermag nicht, eine eigene Entscheidung zu treffen. Er bittet dringend um recht baldige Instruktion, zugleich um Ergänzung seiner nicht ausreichenden Prozeßakten. Hier ist er von aller Welt abgeschnitten: der Advokat der Universität steckt in Anagni, der Prokurator auf dem Wege nach Avignon. Von dem Rotulus ist auch nichts zu hören; nur Wilhelm von Oesterzeele (der vermutlich im Auftrag der Mediziner reiste) war in Rom, ist aber auch nach Anagni mit den dissentierenden Kardinälen gezogen; die anderen Nuntien soll man in Avignon gesehen haben. Von einer „eindringlichen Mahnung des Marsilius, an dem erwählten Papste festzuhalten“, kann keine Rede sein[3]; er ist selbst noch unsicher; in aufgeregtem Durcheinander der Erzählung schreibt er; aber freilich läßt sich wohl erkennen, auf welcher Seite seine Sympathien stehen. In allem Unglück, das er ringsum sich verbreiten sieht, weiß er doch ein Erfreuliches zu berichten: gestern hat der Papst feierlich die Wahl des jungen deutschen Königs approbiert und ihn zum künftigen Kaiser bestimmt, ohne daß der Kaiser hierfür Gesandte

[1] Erst Ende August fiel sie von Urban ab, vgl. VALOIS I, 77.

[2] Chart. III, 1612.

[3] Gegen THORBECKE, p. 9, der den Abdruck von BOULAEUS, IV. 466 benutzte.

geschickt hätte. Der Wortlaut dieser Mitteilung[1] schließt nicht aus, daß Marsilius Kenntnis hatte von den monatelangen Bemühungen einer kaiserlichen Gesandtschaft unter Konrad von Wesel, die päpstliche Approbation für Wenzel zu erlangen. Die Herren hatten ihre 40000 Gulden Kaufsumme vorschnell an Gregor XI. ausgegeben und saßen seit der Neuwahl mit leeren Händen da; von Urban noch im Juni in schroffstem Tone abgewiesen, waren sie zum Teil abgereist, während der Führer sich zu den dissentierenden Kardinälen nach Anagni begeben hatte und erst in der höchsten Bedrängnis des Papstes, als Urban von den meisten Kardinälen verlassen war, nach Tivoli zurückgerufen wurde. Die eilige und notgedrungen formlose Art, in der nunmehr Urban die Approbation dem Gesandten Konrad von Wesel geradezu aufnötigte, ohne das Eintreffen der früher von ihm verlangten feierlichen Gesandtschaft abzuwarten, fiel auch andern Beobachtern auf[2]. Falls unser Professor mit den deutschen Gesandten schon in Rom Verbindung angeknüpft hat, wird er vielleicht auch den gelehrten Bischof Eckard von Dersch kennen gelernt haben, der später bei der Gründung der Heidelberger Universität eine so erhebliche Rolle spielen sollte[3].

Für seine Biographie ist schon die Tatsache interessant, daß er es vorzog, nicht mit Wilhelm von Oesterzeele nach Anagni, sondern mit Urban VI. nach Tivoli zu gehen. Das Verhalten der verschiedenen Nuntien der Pariser Universität macht es überhaupt wahrscheinlich, daß sie schon frühzeitig den politischen Charakter der Opposition gegen Urban durch alle Vertuschung hindurchfühlten: Italien stand auf Seite Urbans, der deutsche König verhandelte mit ihm als rechtmäßigem Papste und entfaltete sofort nach Bekanntwerden der Spaltung des Kardinalskollegiums eine

[1] Chart. III, 554; *Papa heri publice in consistorio confirmavit electionem factam de rege Almanorum per electores et ipsum pronunciavit futurum imperatorem, quamvis ex parte imperatoris nulli ambassiatores pro illo fuerint missi.* Das *pro illo* könnte sich auf den feierlichen Akt der Approbation allein beziehen. S. d. Folgende.

[2] Steinherz, p. 616—619 nach dem Bericht Konrads von Wesel (bei Gayet II, 179—181). Übrigens handelte es sich vorerst nur um eine mündliche Approbation, während Urban mit der Approb.-Urkunde noch weiter Schacher trieb.

[3] Nach Steinherz p. 611 traf Eckard bereits Mitte Juni wieder bei Karl IV. ein. Vgl. auch D. R. T. A. I. nr. 85 und danach Wiemann, der indessen das Zusammentreffen mit M. v. I. nicht erkennt.

lebhafte Agitation für ihn[1] — die französischen Kardinäle waren es, von denen die Opposition ausging. Und da entschied nun — soweit sich erkennen läßt — nicht so sehr die gemeinsame Zugehörigkeit zu der französischen Hochschule, als die nationale Herkunft über das Verhalten der einzelnen Gesandten: während die der nichtdeutschen Nationen unentschlossen in Südfrankreich die Rückkehr des Papstes nach Avignon erwarteten oder gar sich der Opposition in Anagni in die Arme warfen, kehrte Gerhard von Calkar ohne Erledigung seines Auftrags noch vor Ende September nach Paris zurück[2]. Marsilius von Inghen aber, der am 21. Februar 1379 durch einen Kollegen in der deutschen Nation sich vertreten ließ, also wohl noch nicht in Paris weilte[3], erscheint seitdem überhaupt nicht mehr in den Akten der Universität.

Es bleibt dunkel, aus welchem Grunde. An ein vorwiegend theologisches Studium zu denken, das ihn der Teilnahme an den Geschäften seiner Nation und damit ihren Aktenmitteilungen entzogen hätte, verbietet schon die Tatsache, daß er 1386 noch nicht als Bakkalar der Theologie bezeichnet wird. Aber auch seine ungenaue Kenntnis der späteren Vorgänge an der Universität, wie sie seine Darstellung von 1391 zeigt, die ich unten im Anhang abdrucke, spricht mehr gegen als für die Annahme eines weiteren Pariser Studiums. Eher möchte man einen längeren Aufenthalt in Italien vermuten, da dieselbe Denkschrift eine immerhin auffallende Kenntnis einzelner italienischer Ereignisse der nächsten Jahre zeigt. Entscheidend aber ist für unser Urteil die Entwicklung der Verhältnisse an der Pariser Universität: es ist schlechthin undenkbar, daß Marsilius in der nun folgenden Epoche gewaltigster Spannung, deren Verlauf wir aus den Akten bis ins einzelne verfolgen können, keinerlei Rolle gespielt haben sollte, falls er noch Pariser Lehrer war. Da er aber später zu diesen Dingen theoretisch und praktisch sehr entschieden Stellung genommen hat, müssen wir gleichwohl noch einen Blick auf ihre Entwicklung werfen.

[1] LINDNER I, 91.

[2] Auct. I, 562—3. Chart. III, nr. 1419 N. Das nationalfranzösische Interesse an der Wahl Clemens' VII., insbesondere bei Karl V., halten die deutschen Forscher gegen den Widerspruch von N. VALOIS für erwiesen. Vgl. HALLER, cap. 2; B. Bess, p. 48 ff.; HAUCK, K. G. V, 2, 682 ff.

[3] Auct. I, 570. Es handelt sich um die Anforderung von rückständigen 20 Franken Reisegeld für eine Gesandschaft nach Avignon zu Gregor XI. (wohl 1377).

Alles, was bisher schon die Nationen an der Hochschule gegenseitig in Harnisch gebracht hatte, erhielt für die Deutschen jetzt vollends seine erbitternde Schärfe, seit das am 20. September 1378 neu erstandene avignonesische Papsttum infolge der Beschränktheit seines Wirkungsbereiches zu einem Werkzeug der französischen Politik herabsank. Auch für die gallische Kirche wurde das schismatische Papsttum, das mit seinen ungemessenen finanziellen Ansprüchen auf ihr allein lastete, bald genug zu einer seufzend ertragenen Last, und es sollte der Tag kommen, an dem niemand eifriger die von deutschen Professoren zuerst verkündeten konziliaren Reformideen verfocht, als die Hochschule Frankreichs. Aber in den ersten Jahren des Schismas empfanden die französischen Lehrer weit mehr die Annehmlichkeit, als treue Söhne ihres nationalen Papstes mit Pfründen wohl versorgt zu werden, während die Stellung der Deutschen von Anfang an beengt war. Als Inhaber deutscher Benefizien und Pfründen konnten sie nicht anders, als dem römischen Papste anhängen, soweit ihre Landesherren und damit regelmäßig auch ihre heimischen Kirchenbehörden dieser Obedienz folgten. Der französische König aber und ihm folgend die Universität forderten und gelobten Treue gegen Clemens VII., der seinerseits mit allen Machtmitteln solche Gefolgschaft zu erzwingen suchte. Eine Zeitlang mochte man hoffen, mit Neutralitätserklärungen auszukommen, solange nämlich, als der politische Druck noch gelinde war und die Universität selbst noch in ihrer Haltung schwankte. Konrad von Gelnhausen und Heinrich von Langenstein, jetzt als Gerhard von Calkars Freund an Stelle des Marsilius der Berater der deutschen Nation, versuchten die Universität für einen solchen Ausweg zu gewinnen; sie proklamierten über die passive Neutralität hinaus das Konzil als Entscheidungsinstanz. Im Grunde war aber diese Lösung des Problems für die Deutschen schon erschwert durch die offizielle Entscheidung des deutschen Kurfürstentages für Rom vom 27. Februar 1379, die auf die Pariser Magister sichtlich großen Eindruck machte[1]. Durch ihre berühmten Denk- und Flugschriften suchten deshalb Langenstein und Konrad von Gelnhausen vergeblich Karl V. und die deutschen Fürsten für ein Konzil umzustimmen, und es ist neuerdings sehr wahrscheinlich gemacht[2], daß Gelnhausens beide Trak-

[1] Deutsche Reichstagsakten I, 232 ff. Beschlüsse d. deutschen Nation vom 30. April: Auct. I, 578—9.

[2] Bliemetzrieder, Literar. Polemik, p. 88 ff.

tate mit einem Begleitschreiben schon 1380 oder 1381 auch an Kurfürst Ruprecht I. von der Pfalz abgingen; hier knüpft sich ein erstes sichtbares Band von dem Kreise dieser Pariser Magister nach Heidelberg hinüber. — Aber auch als die gesamte Universität, in ihrem Selbstbewußtsein gehoben durch ihren großen Erfolg im Streite mit dem Probst von Paris Ende 1380 und vielleicht bedrängt durch den Doppeldruck hoher geistlicher und weltlicher Steuern[1], zu Anfang 1381 auf den Boden der Konzilsidee übertrat, wagten die deutschen Artisten keine so klare Entscheidung: sie behielten sich ausdrücklich vor, auf die Meinung ihrer urbanistisch gesonnenen heimischen Landesherren Rücksicht zu nehmen[2]. Die bald darauf einsetzende brutale Verfolgung aller Anhänger der Konzilsidee und aller Urbanisten durch den Regenten Ludwig von Anjou traf auch die andern Nationen; allein die Deutschen vermochten nicht wie die andern durch Rückkehr zu Clemens VII. dem Sturm auszuweichen und eine günstigere Welle der innerpolitischen Wirrnisse Frankreichs abzuwarten. Ihnen wurde der Boden immer heißer. Ihr Verzicht auf die Teilnahme an den *rotuli*, notwendig geworden seit ihrer Isolierung (zusammen mit den Vlamen) im Mai 1379, war an sich schon ein schwerer Entschluß; unbequem war besonders für die Theologen, daß Clemens VII. seit 1379 wie selbstverständlich ebenso in Universitätsfragen hineinregierte, wie sein Vorgänger[3]. Die päpstliche Ermächtigung für den Bischof von Paris, den urbanistischen Universitätsmitgliedern ihre Pfründen (in seiner Diözese?) zugunsten clementistischer zu nehmen, traf die Deutschen wohl nicht unmittelbar, war aber immerhin eine schwere Drohung[4]. Aus dem Jahre 1383 ist uns die Klage erhalten, daß zureisende deutsche Studierende in Frankreich angehalten und als Schismatiker

---

[1] Dieses Motiv wird gegen DENIFLE bestritten durch N. VALOIS I, 337.

[2] Auct. I, 608. 1381 Mai 20. Es ist in diesem Zusammenhang interessant, daß die beiden einzigen deutschen Magister, die sich in den an Clemens VII. gerichteten *rotulus* von 1379 eintrugen, ihre Pfründen in Diözesen zweifelhafter Obedienz, nämlich Constanz u. Straßburg liegen hatten! Vgl. über diese Diözesen H. HAUPT, p. 29 ff. u. 273 ff — Den Beschluß d. *natio Angl.* vom 20. V. 81 bringt BLIEMETZRIEDER Generalkonzil p. 89, in Verbindung mit der im Frühjahr 1381 in Paris weilenden Gesandschaft Wenzels, die für Urban VI. warb.

[3] Beispiele aufgezählt von DENIFLE, Chart. III, p. XXIII.

[4] Chart. III nr. 1638. Dazu die Mahnung Clemens' VII. an die Theologen: ibid. nr. 1643.

ihrer Habe beraubt würden[1]. Zur entscheidenden Krisis aber führte auch jetzt wieder der Streit um die Promotionen. Der von Clemens VII. im Juli 1381 eingesetzte, übrigens persönlich unwürdige Kanzler von Notredame Johannes Blanchart[2] hatte apostolischen Auftrag, keinen Urbanisten zur Promotion zuzulassen, und die Deutschen weigerten sich infolgedessen ihrerseits, die von ihm Promovierten anzuerkennen[3]. Dieser Kampf war umso gefährlicher, als gleichzeitig die Kurie von Avignon den urbanistisch gesinnten Kanzler von St. Genovefa absetzen und durch einen ihrer Anhänger ersetzen ließ. Der Versuch der Deutschen, trotz dieses Eingriffs unter ihrem früheren Kanzler Prüfungen und Promotionen abzuhalten, scheiterte ungeachtet der Unterstützung durch Pikarden und Normannen (die anscheinend durch die Ungewöhnlichkeit des Verfahrens aufgebracht waren). Auf Beschwerde der gallischen Nation verurteilte das Pariser Parlament im Juli 1382 kostenpflichtig die obstruierenden Nationen[4]. Damit war den Anhängern des römischen Papstes jede Möglichkeit zur Promotion in Paris genommen. Eine ungeheure Erregung der Deutschen war die Folge; mit Mühe mußten die Scholaren von blutigen Gewalttätigkeiten gegen die Magister der französischen Nation zurückgehalten werden. Schon seit Beginn des Schismas hatten dauernd einzelne deutsche Magister die Hochschule verlassen. Aus dem Jahre 1381 hören wir von dem Plane König Wenzels, mit Hilfe der Vertriebenen in Prag eine Art Gegenuniversität zu begründen[5]. Im folgenden Jahre kam eine solche Gegengründung wirklich zustande: in Wien, und nicht weniger als neun Pariser Lehrer siedelten sogleich dorthin über. Die große Auswanderung der Deutschen erreichte jetzt ihren Höhepunkt. Im September 1382 weist die Aufzählung der Regenten der *natio Anglicana* fast lauter neue Namen auf[6]. Begreiflich! denn die Atmosphäre wurde seit dem Spruch des Parlamentes

[1] Auct. I, 654.

[2] Die Darstellung von Hartwig I 49 über ihn ist in allen Punkten nach Chart. III, insbesondere p. 340, zu berichtigen.

[3] Chart. III, 1461, N.; Auct. I, 618—21.

[4] Auct. I, 614—19, 624. Chart. III nr. 1468.

[5] Chart. III, nr. 1642 nach Höfler, Hus.-Vgl. auch Auct. I, 659 N. 5, wo Denifle seine eigene frühere Darstellung (Universitäten I 613 ff.) stillschweigend antiquiert. Neue Quellen für das allmähliche Eintreffen der Magister in Wien 1379—82 hat K. Schrauf, p. 975 ff. erschlossen.

[6] Auct. I, 625.

unerträglich. Höchst unerquickliche Streitigkeiten innerhalb der Korporation, mit den schottischen und einigen clementistisch gesonnenen, intrigierenden deutschen Mitgliedern, verschärften die Lage noch mehr. Schon seit 1381 verlangte die Universität Teilung in der Verwaltung des Archivs zwischen deutschen und schottischen Magistern: so stark war das gegenseitige Mißtrauen schon gestiegen[1]! Jetzt, im Oktober 1382, kam es zu offenem Bruch. Bei der Beratung über die Frage, ob ein Rotulus an Clemens VII. abzusenden sei, gingen die Unzufriedenen in offener Universitätsversammlung in das Lager der Gegner über: sie riefen den Rektor und die Universität zu Hilfe gegen ihre eigene Korporation, deren Mehrheit auf dem alten Standpunkt verharrte, und hatten damit vollen Erfolg: in rücksichtsloser, ja demütigender Form, ohne Beachtung zwang der Rektor Johannes Luqueti der Nation die Zurücknahme ihrer Beschlüsse auf: sie mußte die Promotionen des schismatischen Kanzlers nachträglich sämtlich anerkennen; ja man drohte ihr mit Vornahme des Aktes vor versammelter Universität, ihrem Kassenwart, dem alten Jordanis de Clivis, mit Haftbarkeit für alle nicht eingezogenen Gebühren[2]! Die Opposition hatte ihr Ziel erreicht. Gegen Ende des Jahres besaß sie die unbestrittene Mehrheit im Konvent, und Johannes Luqueti, der auf allgemeine Beteiligung an dem neuen Rotulus gedrängt hatte, sah jeden Widerstand beseitigt. Selbst einer offenen Erklärung der Universität für den Gegenpapst widersprach die *natio Anglicana*, wenn auch unter gewissen Klauseln, nicht länger[3]. Aber mit ihrer äußeren und inneren Bedeutung war es zu Ende. Von der Unwissenheit des neuen Prokurators zeugt das Latein seiner Akten; kleinliche Gehässigkeiten erfüllen jetzt die Verhandlungen. Zu Anfang des neuen Jahres fehlte der Kasse sogar das Geld nicht nur zu den gewohnten Frühschoppen, sondern ebenso zur Bestellung des gewöhnlichen Gesandten und zur gemeinsamen Bestreitung der Kosten des Rotulus[4]. Bald schweigen die Akten völlig, um erst im Jahr 1392 von neuen, für die Gegner Avignons weit günstigeren Verhältnissen zu erzählen. Bis dahin überließen die Deutschen den andern das Feld. Die Periode höchsten politischen Glanzes

[1] Auct. I, 672. [2] Ibidem 628—32.

[3] Auct. I, 636—7, 640—52 passim, 654. Chart. III, nr. 1650—1.

[4] Verhandlungen: Auct. I, 633, 644—6, 651, Leere Kasse: ibid. 653, 651, 643. Der *rotulus* von 1387 weist nur 4 Mitglieder der *natio Anglicana* auf.

bei wissenschaftlichem Rückgang begann für die französische Universität: die Periode Peter d'Aillys, des politischen Strebertums.

So geschah es, daß die universale Hochschule der abendländischen Christenheit ebenso auseinander brach, wie der Bau der kirchlichen Hierarchie selber. Was Italien mit seinen alten Universitäten von jeher besaß, was England sich längst in der Stille geschaffen hatte, das begannen jetzt auch die Deutschen, von außen her auf sich selbst zurückgeworfen, sich zu begründen: eine nationale Wissenschaft. Niemand hat die Größe dieses Vorgangs lebendiger empfunden als Heinrich von Langenstein, der Gründer von Wien: *O felix scisma, nimiumque beatum, quo sic elevamur..., quo taliter sedentibus in tenebris effulsit lumen sapiencie!*[1] Wenn er in einem offenen Briefe den deutschen König von Paris aus aufruft, dem Kaisertum neuen Glanz zu geben durch Beseitigung des Schismas, so bricht in seiner Polemik gegen den unerträglichen Dünkel der Franzosen, die auf die rohen, unwissenden Deutschen so tief herabblicken, durch alle Petrarca nachgesprochenen Wendungen doch ein eigenes nationales Pathos durch, das überraschend wirkt und die Heftigkeit der Gegensätze noch heute spüren läßt[2].

Wie verhielt sich zu alledem Marsilius von Inghen? Er hat keine umfangreiche publizistische Tätigkeit entfaltet wie Langenstein; offenbar war er in höherem Maße reiner Gelehrter als dieser streitbare Kirchenmann. Eine Denkschrift von 1390, die er wahrscheinlich für den pfälzischen Kurfürsten schrieb, zeigt ihn uns

[1] Aus dem Schreiben an Friedr. v. Brixen, ed. SOMMERFELDT Mitt. d. öst. Inst., Erg. Bd. 7, p. 469. Die Stelle ist wiederholt in dem Schreiben an Pfalzgraf Ruprecht, ed. SOMMERFELDT Z. G. O. 22, p. 311. Die Datierung des erstgenannten Schreibens auf 1384 halte ich für unsicher. Die p. 469 genannten 3 Universitäten sind doch wohl Wien (dessen Glanz p. 366/67 erwähnt wird!), Prag, Heidelberg (1386), sicher nicht Köln (gegründet 1388/9)! Da Leopold III. 1386 starb, müßte also Heinrich den Heidelberger oder Erfurter Gründungsplan gekannt haben?

[2] Vermutlich 1381; nur als Ergänzung zu einer Konzilsschrift begreiflich, da ohne ausgesprochenes polit. Ziel, ed. SOMMERFELDT, Mitt. d. östr. Inst., Erg. Bd. 7, 436 ff. Das interessante Schreiben bedarf dringend einer quellenkritischen Untersuchung. Große Stücke sind aus Petrarca, de vita solitaria, lib. II, cap. II—VI wörtlich entnommen (Opera, Basel 1554, p. 305 ff.). — Ein interessantes Schlaglicht auf das Anwachsen der nationalen Gegensätze an der Pariser Universität im XV. Jahrhundert wirft u. a. eine Notiz aus dem Jahre 1444: bei der Rektorwahl geraten französische und normannische Vertreter so heftig aneinander, daß der Franzose dem anderen die Kehle zudrückt u. die Hand verwundet! BUDZINSKY, 38 (nach JOURDAIN, index chartarum).

aber als heftigen Gegner Clemens' VII. Sie steht in bewußtem Gegensatz zu den Konzilsideen Heinrichs von Langenstein, dessen Zweifel, ob die Rechtmäßigkeit eines der Päpste sich erkennen lasse, sie widerlegen will; und wenn sie tatsächlich als Gegenschrift gegen Heinrichs Aufruf an den Pfalzgrafen bestimmt war[1], so stellt sich Marsilius geradezu den Versuchen des Publizisten in den Weg, die deutschen Fürsten für eine Behebung des Schismas durch ein Konzil zu gewinnen. Man kann sich darum vorstellen, warum er als einer der ersten Deutschen Paris nach Ausbruch des Schismas verlassen hat: der Weg der Neutralität und des Konzils war für ihn nicht gangbar; er war von der Sache Urbans überzeugt. Auch persönlich hat er die Feindschaft des Avignonesers erfahren: auf Anzeige des clementistischen Grafen von Cleve, der ihn als einen der eifrigsten Urbanisten denunzierte, wurde ihm 1382 durch päpstliches Dekret eine Pfründe in Emmerich entzogen — ob mit Erfolg, wissen wir nicht — und ähnlich erging es ihm mit Kölner und Bonner Pfründen, die er aber zum Teil bei seinem Tode noch tatsächlich innehatte[2]. Seinen lebhaften Anteil an den Pariser Ereignissen zeigt die genannte Denkschrift sehr deutlich: er meinte sich das Verfahren des Rektors Luqueti nur durch Bestechung mit einer Pfründe erklären zu können[3], und er berichtet über die ausgewanderten Magister mit sichtlicher Kenntnis, vor allem über die Auswanderung der ersten Jahre. Alles in allem gehört die Denkschrift zu den heftigsten Äußerungen urbanistischer Gesinnung, die wir besitzen. Auch den Haß der deutschen Magister gegen den Kanzler Johannes Blanchart hat er offenbar redlich geteilt; es wird nicht ohne seine Mitwirkung geschehen sein, wenn die junge Universität Heidelberg gleich im ersten Jahre ihres Bestehens den aussichtslosen Versuch machte, den Kardinallegaten Urbans VI., Philippe d'Alençon, zu einer Nichtigkeitserklärung aller Promotionen dieses Kanzlers für die Länder urbanistischer Obedienz zu veranlassen, und wenn sie praktisch diese Ablehnung gegenüber 6 Pariser Magistern durchführte[4].

[1] Über diese Frage wie über die Datierung s. Anhang I.

[2] Vgl. oben S. 8 N. 1. Vgl. auch die Dekrete Cl'. VII. an die Grafen von Cleve u. Mark 1382 bzw. 1385, die Urbanisten ihres Territoriums durch Pfründenentziehung zu verfolgen. SAUERLAND VI, nr. 1404—8, nr. 1420—24.

[3] S. Anhang I, auch über die Frage, welchen rotulus M. v. I. an dieser Stelle gemeint habe und über die strittige Richtigkeit seines Verdachtes.

[4] A. u. I, fol. 40—41. TOEPKE I, 20, HAUTZ II, 334, U. B. II, nr. 35, 39; s. auch Chart. III, nr. 1655—8.

Völlig unklar bleibt der Aufenthalt des Marsilius während dieser Jahre. Man möchte ihn für den Pariser Magister halten, der 1381 mit König Wenzel und Johann von Jenzenstein in Frankfurt über eine urbanistische Gegengründung gegen die Pariser Universität beriet[1]; doch fehlt hierfür jeder positive Anhalt. Nach Prag deutet eine Erfurter Handschrift[2], doch schweigen die gedruckten Akten der dortigen Universität so völlig, daß auch diese Spur sich sogleich ins Dunkel verliert und ungangbar erscheint. Vielleicht hilft uns eine Notiz seines großen Sentenzenwerkes auf den richtigen Weg: er nennt gelegentlich einen *Jacobus de Erbaco*, Verfasser eines Sentenzenkommentars, als seinen Lehrer[3]; sollte damit etwa der gelehrte Abt von Eberbach, Jakob von Eltville gemeint sein, der um 1383 den aus Paris ausgewanderten Heinrich von Langenstein bis zu seiner Übersiedlung nach Wien beherbergte? Da Abt Jakob sein Studium in Paris an dem St. Bernhardskolleg des Zisterzienserordens betrieb, läßt sich ein Lehrer-

---

[1] Chart. III, nr. 1642. Heinrich von Langenstein ist wohl nicht gemeint, da er erst 1382/3 nach Deutschland ausgewandert zu sein scheint. (Handschriftennotizen bei Kneer, p. 89, N. 2, Hartwig I, 57/58 u. II, 31, Sommerfeldt Mitt. 29, 291 ff., Erg. Bd. 7, 436. Schrauf, Stadt Wien II, 2 p. 976, 980). Für Heinrich von Oyta spricht seine frühere Lehrtätigkeit in Prag. Vgl. Sommerfeldt, Mitt. 25, p. 581 ff.

[2] Hs. nr. 11, Bl. 142: *Expl. quest. libri priorum reverendi magistri Marsilii reportata Prage per manus Ulrici dicti Murnawer sub a. D. 1385 in vigilia s. Galli [oct. 15] hora quinta.* Handelt es sich um Abschrift nach fremden Heften oder um eine kurze Gastrolle des M. v. I. in Prag, der ja schon 1386 den ersten Lehrer aus Prag herüberzog? Auffallend ist auch das Erscheinen einer logischen Vorlesung des M. v. I. unter den um 1380 in Prag gesammelten Kollegheften des B. Zalow (dessen Hand läßt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuten, wie ich durch Prof. Thiele, Stettin erfahre) in cod. 5 des Marienstiftsgymnasiums Stettin, Bl. 194—211. (Lemcke, p. 5) s. u. Hs. nr. 20.

[3] l. s. IV, qu. 1, art. III, Bl. 475^{V}: *bone memorie*, unter Anführung einer Stelle aus dessen Sentenzenkommentar. Ein Sentenziar dieses Namens ist m. W. nicht bekannt. Sollte nicht der *Jacobus de Elbach, ord. Cist.*, der zur Zeit des Joh. de Calore, 1370—81, in Paris promovierte und zum Ordensgeneral der Augustinereremiten anscheinend Beziehungen unterhielt (M. v. I. teilte die wissenschaftliche Grundrichtung dieses Ordens!) — Chart. III, p. 412 — gleichfalls identisch sein mit Jacobus de Altavilla, der 1373 ebendort promovierte, dem späteren Eberbacher Abte? Auf letzteren paßt das *bone memorie*, da M. v. I. um die Zeit seines Todes (1393) schrieb (s. u.!). Über ihn u. seinen (verlorenen) Sentenzenkommentar s. Tritheim, script. eccl. 259, Roth, H. Ib. VII, 227. Falk, ibid. XV, 520.

verhältnis zu unserm Professor eher in dem gastfreien rheinischen Kloster als dort an der Universität vorstellen.

Dann hätten wir also in der Tat hier am Mittelrhein ein enges Zusammenleben der bedeutendsten, aus Paris vertriebenen deutschen Gelehrten, die Pläne schmiedend ihrer Stunde warteten. Denn von Langenstein wissen wir, daß er damals bei mehreren rheinischen Prälaten verkehrte und zum mindesten briefliche Beziehungen unterhielt zum Hofe des Wormser Bischofs Eckard von Dersch[1], an dem er Konrad von Gelnhausen, den Wormser Domprobst und Mitkämpfer im Streite für das Generalkonzil, wiedertraf. Wie leicht konnte dieser Kreis bedeutender Männer aus dem nahen Ladenburg hinüberwirken zum Heidelberger Hofe, mit dem Konrad von Gelnhausen schon seit langen Jahren in engster Verbindung stand![2]

Und somit schlägt sich — wenigstens in den Umrissen erkennbar — eine Brücke hinüber zu dem neuen Wirkungskreise unseres Gelehrten. Sein Erscheinen am Hofe des Pfalzgrafen bei Rhein ist weitaus die wichtigste Tatsache seines Lebens. Hier war er berufen, mit der Tat das Monopol der schismatisch gewordenen Pariser Universität für den deutschen Westen zu erschüttern und darüber hinaus an der Loslösung der deutschen Wissenschaft vom Auslandsstudium überhaupt mitzuwirken. Denn die Neugründung der Heidelberger wie der fast gleichzeitig erneuerten Wiener Hochschule wurde gleichsam das Signal für eine schnelle Folge deutscher Universitätsgründungen, die längst als ein Bedürfnis der Zeit erkannt war und jetzt sich verwirklichte.

[1] Notiz auf einer Wiener Hs., zitiert bei DENIS I, col. 321 u. 820. Danach bei HARTWIG I 58 n. 1 u. II, 3; ASCHBACH I, 375 u. oft wiederholt andernorts. Der Abdruck des betr. Schreibens an Eckard von Dersch durch SOMMERFELDT Hist. Jb. 30, p. 43 bringt diese wichtige Notiz nicht; es scheint also, daß der Herausgeber nur eine Prager Abschrift benutzt hat! Vgl. ferner FALK, p. 517 ff. — GOTTLOB u. WIEMANN bringen nichts wesentlich Neues. Der von WIEMANN p. 67 als angebliches Mitglied des Wormser Prälatenkreises genannte Heinrich de Hassia der Jüngere kam erst 1400 nach Heidelberg (TOEPKE I, 75) und besaß die Neuhauser Pfründe als Heidelberger Lehrer! — Die von THORBECKE p. 6* a. 10 zitierte Stelle bei ASCHBACH ist offensichtlich wertlos und geht vermutlich auf eine irrige Auslegung d. Jenzensteinschen, aus Frankfurt datierten Briefes v. 1381 (Chart. III, nr. 1642) zurück.

[2] In einer Supplik der päpstl. Register von 1360, Jan. 7 erscheint er bereits als *servitor Ruperti senioris comitis Rheni Palatini*. Jahrb. d. G. f. lothr. Gesch. XXI, 2, p. 350.

Die Darstellung der allgemeinen geschichtlichen und der besonderen politischen Zusammenhänge, in denen die Gründung der Universität Heidelberg erfolgte, muß der Geschichte dieser Hochschule selbst überlassen bleiben. Auch die organisatorische Tätigkeit ihres ersten Rektors habe ich im einzelnen erst dort zu erörtern. Hier soll nur in den Hauptzügen der engere Lauf seines Lebens weiter verfolgt werden.

Obgleich uns die Motive des alten Pfalzgrafen Ruprecht I. für die Stiftung seiner Universität nicht ausdrücklich überliefert sind, so ist doch keine Frage, daß die bewußte Gegnerschaft gegen das avignonesische Papsttum dabei eine höchst wesentliche Rolle gespielt hat. Keiner unter den deutschen Fürsten hat mit solcher Entschiedenheit den Kampf mit diesem Gegner geführt wie der Pfälzer. Die Gefahr des kirchlichen Schismas wurde hier am Rhein unmittelbar zu einer politischen: am Bodensee, im Elsaß, in Lothringen, in der Westpfalz und endlich am Niederrhein — überall bedeutete der Abfall nach Avignon zugleich ein Vordringen französischen Einflusses. Während des Kampfes mit dem schismatischen Erzbischof Adolf von Mainz (1380), in dessen Diözese fast gleichzeitig Clemens VII. die Universität Erfurt zu begründen suchte und dessen Ernennung für Speier das Schisma in Ruprechts nächste Nähe trug, war die kirchliche Verwirrung in den Ländern des Kurfürsten ganz unerträglich geworden[1]. Dem gegenüber gab es für den Pfälzer nur eine Politik: Stärkung und Ausbreitung der römischen Obedienz mit allen Mitteln. Sein Schreiben an den französischen König von 1379, seine Haltung auf den Reichstagen der nächsten Jahre, seine führende Rolle in dem „Urbansbunde" von 1379 und dem späteren Weseler „Kurfürstenbund" zur Abwehr des Schismas — das alles läßt an seinen politischen Absichten gar keinen Zweifel. In diesem Zusammenhang mögen die Wormser Prälaten den Pfalzgrafen unmittelbar auf Marsilius von Inghen als Gehilfen bei der Begründung der geplanten urbanistischen Universität hingewiesen haben[2]. Freilich vertrat dieser die Gefolgschaft des römischen Papstes viel entschlossener als Langenstein und Konrad von Gelnhausen. Aber eben darum war er der rechte Mann für die Pläne Ruprechts I.

[1] Flugschrift aus der Mainzer Diözese um 1380, hg. v. Bliemetzrieder, Mitt. 30, 509; ähnlich das Chronicon Maguntinum, ed. Hegel, p. 45/6.

[2] Über Gelnhausens Schreiben an Ruprecht I. 1380/1 s. o. p. 28. Über Heinrich von Langensteins Sendschreiben an den Pfalzgrafen von 1390/1 s. Anhang I.

Ob er schon 1385 bei der Supplik an Urban VI. um Genehmigung und Privilegierung des neuen Generalstudiums mitgewirkt hat, läßt sich nicht entscheiden. Am 26. Juni 1386, zwei Tage nach Eintreffen der päpstlichen Stiftungsbulle auf Schloß Wersau, wird er bereits in den „geschworenen Rat" des Kurfürsten aufgenommen und mit einem festen Gehalt von 200 Gulden, also ganz auffallend hoch im Vergleich zu den sonstigen Professorengehältern[1], besoldet, und zwar aus regelmäßigen kurfürstlichen Einnahmequellen, nicht aus den üblichen kirchlichen Pfründen[2]. Als *pfaffe* des Pfalzgrafen wird er angestellt, *unsers studiums ein anheber und regirer* zu sein. Der früheste Bericht über die Anfänge der neuen Hochschule stammt aus seiner Feder, wohl im Frühjahr 1387 niedergeschrieben, knapp und klar im Stil, aber nicht frei von Versehen in Einzelheiten der Datierung, ähnlich also dem Schreiben aus Tivoli von 1378 und der Denkschrift von 1390[3]. Die grundlegenden Privilegien des Kurfürsten, zugleich die ersten Statuten des Generalstudiums, wurden *instante magistro Marsilio* ausgestellt und also wohl auch von ihm oder vielleicht von Konrad von Gelnhausen, dem Juristen und ersten Kanzler, entworfen. Ihr Inhalt zeigt Schritt für Schritt die langjährige Erfahrung und die Vertrautheit des Verfassers mit den Pariser Traditionen[4], denen man die neue Schule bewußt nachbildete. Selbst an der in Paris historisch begründeten, aber für Heidelberg zwecklosen Bestimmung, daß der Rektor nur aus den Artisten gewählt werden dürfe, hielt Marsilius gegen mancherlei Widerstand jahrelang fest[5], und es war selbstverständlich, daß er als erster und späterhin weitaus am häufigsten das Rektorat führte[6].

Im übrigen bedarf es keiner besonderen Erörterung, um darzulegen, daß der geistige Begründer und Organisator des neuen Studiums hier in noch viel höherem Maße als einst in Paris die

[1] Die besten Stellen im Heiliggeiststift schwankten 1410 zwischen 100 und 120 fl., (HAUTZ II, Anhang 369) nach den Vorschlägen der Universität 1405 zwischen 120 und 150 fl. (U. B. I, nr. 60); die Beschaffung von 150 fl. für Math. von Krakau machte schon ersichtlich Schwierigkeiten. (U. B. I, nr. 38).

[2] Urkunde datiert juni 29, U. B. I, nr. 3. Anweisung auf die Herbststeuer der Stadt Heidelberg.

[3] U. B. I, nr. 1.

[4] Darüber s. im 1. Bande der Univ.-Gesch.

[5] U. B. I, nr. 17, II, nr. 31.

[6] Im ganzen neunmal, TOEPKE II 607—8.

führende Rolle spielte. Beinahe jede Seite der Universitätsakten legt Zeugnis davon ab. In der allmählichen, aus praktischen Bedürfnissen erwachsenden Ausbildung statutarischer Bestimmungen war sein Einfluß sehr bedeutend; Vertrauensposten, die man ihm übertrug[1], Geldvorschüsse, die der wohlhabende Stiftsherr und kurfürstliche Rat mehrfach der Universität leistete[2], erinnern an ähnliche Züge der Pariser Jahre; daß man es auch in Heidelberg bei den gelehrten Geschäften nicht an tüchtigem Zutrunk fehlen ließ, zeigen die Promotionsbestimmungen der Fakultäten und die Abrechnungen des Rektors[3]. Auch die von Paris aus gesammelten Erfahrungen an der Kurie konnte Marsilius zugunsten der Heidelberger Kollegen verwerten: als Nuntius überbrachte er 1389/90 den Rotulus der Universität zusammen mit Konrad von Soltau nach Rom zur Thronbesteigung Bonifaz' IX[4]. Für unsern biographischen Zweck indessen ist wichtiger als alles dies die Betrachtung seiner wissenschaftlichen Tätigkeit.

Das Dunkel, in dem diese bisher lag, beginnt sich ein wenig zu lichten. Über den Inhalt seiner Pariser Lehrtätigkeit läßt sich nur soviel mit Bestimmtheit sagen, daß er außer den traditionellen logischen auch physikalische Vorlesungen gehalten hat[5]; seine kurzen logischen und physikalischen Handbücher (*abbreviationes*), deren Verwendung im Heidelberger Unterricht später traditionell

[1] Beispiele: Treuhänder des Gelnhausenschen Nachlasses: U. B. I, nr. 28, des Kurfürsten: U. B. I, nr. 29, der Universität: A. u. I, 61, Toepke I 677; U. B. I, p. 59 (notarius).

[2] Beispiele: U. B. II, 40, Toepke I, 27, 38; U, B. II, 77, Toepke I, 676.

[3] Abrechnung d. M. v. I.: Toepke I, 53, nr. 3.

[4] A. f. a. I, Bl. 205; Hautz I, 176, II, 358; Toepke I, 38. Die Anwesenheit des M. v. I. in Rom 1390 ergibt sich aus einer Notiz auf cod. 9 des Stettiner Marienstiftsgymnasiums Bl. 519 von der Hand des Prager Magisters Berserus Zalow: *Hec audivi a mag. Marsilio de Ingwen de Reno et hoc Rome in loco consistoriali pape.* Die Handschrift ist nach Bl. 518^{V} abgeschlossen in Rom 1390, oct. 15. S. Lemcke, p. 23. Berserus Zalow ist ein Schüler Konrad Soltaus, vgl. Mon. Hist. Un. Prag. I, 185. Leider war die Verwaltung der genannten Schulbibliothek nicht zu bewegen, mir den betr. Codex zugänglich zu machen, um zunächst einmal den Inhalt der Mitteilung des M. v. I. festzustellen. — Den Aufenthalt Konrad von Soltaus in Rom bezeugt eine Notiz auf der Rückseite des Originals der Bulle von 1389, Nov. 9. (Diese Datierung auf den Tag der *coronatio* Bonifaz' IX. ist natürlich Rückdatierung!): *detur hec bulla magistro Conrado universitatis procuratori in audienciis curie Romane moranti* (von Winkelmann U. B. I, p. 48 unvollständig entziffert).

[5] Die Vorlage zu Druck nr. 10 war spätestens 1385 abgeschlossen (s. d. Katalog der Schriften). Druck nr. 13 Bl. 2, a verspricht den „in Paris

wurde[1], mögen zum Teil dem Bedürfnis nach modernen Lehrbüchern an der neuen Hochschule entsprungen sein. Über das urkundlich bezeugte Pariser theologische Studium[2] erfahren wir nichts Näheres; als seine theologischen Lehrer nennt er außer Jakob von Eberbach (Erbach) nur noch zwei Heidelberger Kollegen: Heilmann Wunnenberger aus Worms und Johannes Holzsadel aus Witzenhausen, Mitglied des Wilhelmitanerordens[3]. Das ist auffallend; und die Vermutung ist verlockend, daß vielleicht der Aufenthalt im Kloster Eberbach und der Einfluß des eifrigen, kirchenfrommen Theologen Heinrich von Langenstein[4] seine theologischen Interessen verstärkt haben möchten. Das philosophische Interesse bleibt jedoch auch in der Darstellung seines theologischen Systems stark vorwaltend, wie sich besonders deutlich zeigt, wenn man seinen Sentenzenkommentar mit dem eines vorwiegend praktischen Theologen wie Konrad von Soltaus vergleicht[5], der fast gleichzeitig mit ihm in Heidelberg schrieb, oder gar mit den erbaulichen und kirchenpolitischen Flugschriften seines Kollegen Matthäus von Krakau. Übrigens kann weder Heilmann von Worms noch Hans Holzsadel für die theologische Bildung des Marsilius viel bedeutet haben; beide haben nicht einmal in der Bibliothek ihres Hörers erkennbare Spuren hinterlassen. Magister Heilmann, ein Schüler Soltaus in Prag und Dekan des Stiftes Neuhausen bei Worms, kam schon im Juni 1386 nach Heidelberg herüber und las 1387 erst den *cursus* als Bakkalar, war also selbst noch Anfänger; seit 1392 scheint er ganz in den Kirchendienst übergegangen zu sein[6]. Von Johannes Holzsadel, der vielleicht erst in Heidelberg den niederen theologischen Grad erwarb, wissen wir, daß er erst

üblichen" Lehrstoff zu geben; Bl. 29^v erscheinen die Türme von Notredame, Bl. 62, a Paris u. Avignon als Beispiel; Druck nr. 7 benutzt l. I, qu. 15 die Seine als Beispiel. Vgl. ferner Hss. nr. 5 u. 7.

[1] a. f. a. III., Bl. 76 (um 1501); vgl. ferner die Anm. zu Hs. nr. 26. Über logische und physikalische Vorlesungen in Hdbg. geben Nachricht Hs. 2 u. 64.

[2] Chart. III, nr. 1356 (s. o. p. 11, N. 3).

[3] Lib. sent. I, qu. 1, Bl. 1, d. Vgl. dazu indessen: *Gregorius* (Ariminensis) *magister noster* ibid. Bl. 13, a!

[4] Vgl. bes. dessen Schreiben an Eberhard v. Ippelbrunn u. Johann v. Eberstein mit ihrem fast asketischen Eifern!

[5] Clm. 18359 Über diese Schrift vgl. d. zweite dieser „Studien".

[6] Abbruch seines Rektorates: Toepke I, 52. Vgl. ibid. I, p. 7, 46, a 1, U. B. I, nr. 1 und die bei Thorbecke anm. 27 zu S. 14 angeführten Notizen; ferner Mon. Hist. univ. Prag. I, 1, 168.

nach Marsilius zum Doktor der Theologie promoviert worden ist[1]. So muß es auffallen, daß nicht vielmehr Konrad von Soltau, der einzige bedeutende Kopf der Fakultät, ja der ganzen Universität neben Marsilius von Inghen vor dem Erscheinen des Matthäus von Krakau (1394), als sein Lehrer genannt wird. Freilich war das ein anspruchsvoller Herr von weltmännischem Auftreten und starkem Selbstbewußtsein, dessen Gegnerschaft im Streit um die Rektorwahl zu sichtbaren Zusammenstößen mit unserm Philosophen führte und dessen Ehrgeiz auf ganz andere Dinge hinauswollte als auf die bescheidene Stellung eines Heidelberger Professors — möglich also, daß hier Fragen der persönlichen Konkurrenz mit hineinspielten, die wir nicht übersehen. Übrigens wirft der Eifer, mit dem Marsilius später für die Befreiung des in Gefangenschaft geratenen Kollegen eintrat, sogar unter Aufwendung persönlicher Mittel, ein günstiges Licht auf die Stärke des korporativen Gemeinschafts-Bewußtseins trotz innerer Gegensätze[2].

In den Akten erscheint Marsilius zuerst im April/Mai 1393 als theologischer Bakkalar; da er schon im nächsten Jahre als *baccalarius formatus* bezeichnet wird[3], muß er spätestens 1394 seine Vorlesung über die beiden ersten Bücher der Sentenzen beendigt haben; nach den ältesten Bestimmungen der Fakultät würde das ein mindestens neunjähriges theologisches Studium voraussetzen[4]. Jedenfalls haben wir mit diesen Daten einen Anhalt für die Entstehungszeit seines großen Sentenzenwerkes, das unzweifelhaft Heidelberger Vorlesungen seinen Ursprung verdankt[5]. Frühestens zwei Jahre nach Beendigung dieser Lektüre durfte sich statutenmäßig der Bakkalar um die Zulassung zur Lizenz bewerben, der

[1] Toepke I, 3; ferner p. 675; U. B. I, p. 81, II, nr. 141. — Der erste Heidelberger Theologe, der belgische Zisterziensermönch Reginald von Alna, war wohl nur eine erste Aushilfe; 1390 erscheint er auf dem Kölner Rotulus. S. die Notizen bei Thorbecke, Anm. 28 z. S. 14.

[2] Gegensätze: a. f. a. I 18; U. B. I, nr. 31; Befreiung Soltaus: Toepke I, 676.

[3] U. B. I, p. 53; 59.

[4] U. B. I, nr. 20. — 5 J. Scholar, 2 J. cursor, 1 J. Vakanz, 1 J. Sentenzen I–II.

[5] S. l. II qu. 16, art. 4, Bl. 280, a: ist von *auditores mei* die Rede; Eingang des 3. Buches, Bl. 349: *disputata; in studio heydelbergensi edita* — vielleicht erst Zusatz des Druckers; l. I., qu. 41 bricht unvollendet ab mit Vermerk, daß der Tod die Beendigung verhindert habe (Bl. 175, sp. 2). Auch andere Stellen lassen auf mündliche Erörterung in Heidelberg schließen, z. B. l. I, qu. I, art. 1, in fine (Bl. 4, b).

die Verleihung des Doktorhutes auf Wunsch sogleich folgen konnte. Marsilius muß indessen schon zwischen 17. Juni 1395 und 23. Juni 1396 promoviert haben; es war die erste feierliche Doktorpromotion der Theologen in Heidelberg, und mit sichtlichem Nachdruck vermerken die Akten dieses große Ereignis[1]. So gab der Begründer der Universität persönlich den Anlaß zu einer Feierlichkeit, deren Vollzug in den Augen der gelehrten Welt die Gleichberechtigung des neuen Generalstudiums neben der alma mater Parisiensis erst wirklich besiegelte.

Es war der Schlußakt seines Lebenswerkes in einem doppelten Sinne. Denn wenige Monate nach Empfang der höchsten akademischen Würde starb er, am 20. August 1396[2]. Die Universität muß seinen Verlust wie den eines Vaters empfunden haben. Alle Todesvermerke in den Akten geben dieser Trauer Ausdruck; die Seelenmesse, durch seinen Kollegen und Lehrer Johannes Holzsadel vermutlich am 23. August in der Heiliggeistkirche gelesen, gab dem theologischen Professor Nikolaus Prowin Anlaß zu einer Leichenrede voll stärkster Lobsprüche[3]. Ihr biographischer Wert ist schwer zu beurteilen. Wir erfahren von einer letzten Krankheit, die er geduldig ertragen habe[4], und von großer persönlicher Frömmigkeit; unmittelbar lebensnahe klingt der Hinweis auf seinen eifrigen Besuch der akademischen Gottesdienste, *ita ut velut alter pastor capellam universitatis rexerit divinis.* Auch das Lob seiner Mildtätigkeit, mit der er stets zu Hilfeleistung *in medicina, in consolatione et cetera* bereit gewesen sei, mag um so mehr Glauben finden, als von Freigebigkeit auffallenderweise nicht die Rede ist. Anderes wirkt stark konventionell, wie die Ausmalung seines unerhört asketischen Lebens: da soll er jeden Freitag bei Wasser und Brot zugebracht, durch härene Untergewänder, durch reichliche Nachtwachen, durch Fasten und geistliche Übungen das sündige Fleisch bis zur Schwä-

---

[1] A. u. I 60—61, s. Toepke I, 3 nr. 6., 636, 678.

[2] A. u. 61^{V}, Matrikel I 43^{V}, Kal. I, s. Toepke I, 62, 636, 678, U. B. II, 88. Zeichnung der Grabplatte: A. u. I 61^{V}. Grabschrift bei Adamus, p. 54.

[3] U. B. II, 89. Druck in dem typographischen Prachtwerke Adams p. 125—132 u. dem Wiegendruck von 1499: *Ad illustrissimum Bavarie ducem* usw. (Hain 10781), Bl. 19b—22. Über N. Prowin ist sonst wenig bekannt; er erscheint selten in den Akten. — Das Datum der Feier ist nicht sicher (*mittwoch*); auch die Drucke haben es nicht. Doch berichten A. u. I 62b bereits am 1. IX. von dem dabei verbrauchten Wachs.

[4] Vom 13. VII. dadiert noch eine eigenhändige Eintragung in die Matrikel. Toepke I, 62.

chung kasteit haben. Mißtrauisch stimmt diesen Dingen gegenüber schon die rethorische Verwendung biblischer Tugendkataloge (Tim. 3, 2ff.; Tit. 1, 7—8 u. a.), noch mehr die Erinnerung an so manche gut bezeugte Stunde fröhlichen Schlemmens. Sollte Marsilius, der Theologe, so gänzlich ein Mönch geworden sein? Wer vermag freilich heute die Möglichkeiten und Wandlungen einer mittelalterlich frommen Seele noch zu ermessen und abzugrenzen! Eine völlige Verzerrung so kurz nach dem Tode des Geschilderten vor Augenzeugen ist nicht leicht vorzustellen; und so verdient vielleicht doch die späte, angeblich mündliche Tradition eine gewisse Beachtung, er sei den Heidelbergern Zeit seines Lebens fast wie ein Heiliger erschienen[1]. Es gibt Nachrichten genug, die vermuten lassen, allzu schwer sei das in dieser Umgebung nicht gewesen.

Die Erinnerung an den selig Verstorbenen als den „Gründer und Anfänger" der Universität wurde ebenso wie das Andenken an Konrad von Gelnhausen und Kurfürst Ruprecht I. durch eine jährliche Seelenmesse gefeiert[2], die noch 1528 abgehalten worden ist. Als die Anhänger der von ihm in Heidelberg begründeten via moderna Ende des 15. Jahrhunderts ihre Stellung gegen Realisten und Humanisten verteidigen wollten, entstand eine ganze Sammlung von überschwänglichen Lobsprüchen, Distichen und andern Versen zu seinem Preise in humanistischem Latein[3].

Marsilius von Inghen hinterließ der Universität ein kostbares Vermächtnis: außer andern nicht genannten Erbstücken seine große Bibliothek[4]. Ihr Inhalt führt uns höchst anschaulich noch einmal die ganze Ausdehnung seiner vielseitigen Studien vor Augen. Die Sammlung ist reicher als die irgend eines andern Professors, der seine Bücher in diesem und dem folgenden Jahrhundert der Universität vermacht hat; reicher nicht nur an Bändezahl[5], sondern vor allem an Mannigfaltigkeit der Gegen-

[1] In dem eben genannten Druck v. 1499, f. 18a: *Graves viri asseverant accepisse sese ex eis, qui M. novere, fuisse eum humanum, mansuetum, humilem, fuisseque communem omnium de eo existimationem, ut vivens adhuc in hoc seculo sanctitate preditus dijudicaretur.*

[2] Toepke I, 628, 636; weitere Notizen bei Thorbecke, anm. 16 u. 17 zu S. 9.

[3] S. den eben genannten Inkunabeldruck.

[4] Toepke I, 636; Katalog: 678. A. u. I, 61V.

[5] Im ganzen 236 Werke; selbst die große Stiftung Konrad von Gelnhausens umfaßte nur 211 Werke.

stände. Soweit sich bis heute übersehen läßt, darf man sie geradezu als die stattlichste aller uns bekannten gelehrten Privatbibliotheken in dem Deutschland des 14. Jahrhunderts bezeichnen. Zusammen mit der reichen Stiftung Konrads von Gelnhausen bildete sie den ältesten Grundstock der aufblühenden jungen Universitätsbibliothek. Alle Fakultäten finden sich in ihr vereinigt; am stärksten indessen ist die Theologie vertreten. Dabei überwiegen keineswegs, wie sonst in diesen ältesten Bücherverzeichnissen der Heidelberger Bibliothek, die Bibelkommentare und praktischen Handbücher; die Hauptrolle spielt vielmehr die Systematik: die meisten der Sentenzenkommentare und verwandten Werke, die wir von ihm zitiert finden, erscheinen auch hier: von den älteren wie Thomas von Aquino, Petrus de Tharentasia und Heinrich von Gent bis zu den Okkamisten und Neu-Augustinern: Robert Holkot, Gregor von Rimini, Thomas von Straßburg. Auch Thomisten wie Herveus Natalis sind vertreten. Nicht genannt wird Egidius Romanus, der sonst so beliebte; noch auffallender ist das völlige Fehlen der Originalschriften Okkams! Im übrigen finden wir Schriften der älteren Mystiker, wie Bernhard, Richard von St. Victor und ein *excerptum de Dyonisio* (*Areopagita*?); verhältnismäßig wenig von den alten Kirchenvätern, die sonst das Gros theologischer Bibliotheken ausmachen; Augustin aber ist — wie zu erwarten — mit mehreren Schriften vertreten. Unter den Neueren treffen wir die Pariser Bekannten wieder: Heinrich von Langenstein und Oyta, von eigenen Schriften des Marsilius den großen Sentenzenkommentar in zwei Bänden, der noch 1461 sich vorfand, eine Einleitungsvorlesung dazu und ein jetzt verlorenes Kollegheft über das Buch Daniel, dagegen nicht die 1461 und noch heute erhaltene Vorlesung über Matthäus[1]. Einige juristische und medizinische Handbücher sind wohl nur als Nebensache aufzufassen; um so interessanter ist die Angabe, daß er seinen Vorlesungen in Metaphysik, Ethik, Naturwissenschaften und Logik einen aristotelischen Originaltext, also nicht moderne Bearbeiter zugrunde zu legen pflegte[2]. Buridan ist in allen diesen Fächern vertreten; daneben am stärksten Albert der Große, Thomas und Walther Burleigh; Albert von Sachsen wird merkwürdigerweise nicht genannt, wohl aber Nikolaus von Oresme und Avicenna. Auch mathematische und astrologische Schriften, Tafeln

[1] Cod. Heid. 358, 47, Bl. 3v, 6v; Cod. Pal. Lat. Vatik. nr. 142 (STEVENSON I).

[2] TOEPKE I, p. 681 ff., nr. 466, 472, 508, 590.

und Figuren treten auf, darunter besonders interessant der Oxforder Mathematiker Thomas Bradwardine, ferner Heinrich von Langenstein und der phantastische Name des Hermes Trismegistos. Verhältnismäßig groß ist die Zahl der rhetorischen, poetischen und historischen Schriften; vor allem aber ist bemerkenswert die starke Vertretung der Antike. Da finden wir nicht nur die mittelalterlichen Troja- und Alexanderromane, Platons Timäus, Euklid, Galen, Aristoteles und die wohlbekannten spätantiken Logiker: Boethius und Isidor, sondern ebensogut einige Lieblinge der Humanisten: Ovid, Cicero und Seneka; Lukan und Ganfridus *super Lucanum*, Vegetius (*de re militari*), Valerius Maximus und Macrobius (*de somno Scipionis*) vervollständigen das Bild. Sollte die Liste dieser Namen nicht irgendwie zurückweisen auf die Anfänge des Humanismus in Italien, Avignon und Paris? Unzweifelhaft konnte der Gesamtbestand einer solchen Bibliothek, wie sie Marsilius vererbte, damals nur auf Reisen in Frankreich und Italien zusammengebracht werden. Die gewerbsmäßige Schreibertätigkeit im Dienste der Wissenschaft war in Deutschland noch verhältnismäßig jung. Erst der Aufschwung des deutschen Universitätswesens brachte sie auf die spätere Höhe; eben das ist eine der wichtigen sozialen Folgen der neuen akademischen Massen-Bildung. Überall an den bestehenden und neu sich bildenden Universitäten konzentrierte sich die Schreibertätigkeit; bisher galt der Erfurter Amplonius Ratinck als der früheste deutsche gelehrte Büchersammler. In kleinerem Stile wird man Marsilius als seinen Vorgänger bezeichnen dürfen. Es ist wohl kein Zufall, daß die Liste der antiken Schriften, die er besaß, eine gewisse Übereinstimmung mit dem gleichzeitigen Bestande der Bibliothek des Prager Karolinums aufweist, die einen Kenner wie K. Burdach so lebhaft an Petrarcas antike Belesenheit erinnerte[1]. Wir haben hier offenbar den wesentlichen Bestand dessen vor uns, was im 14. Jahrhundert noch oder bereits wieder an klassischen Autoren lebendig war. Aber wir erinnern uns auch daran, daß uns Petrarka bereits einmal in der nächsten Umgebung unseres Scholastikers begegnet ist: in dem Schreiben Heinrich von Langensteins an König Wenzel[2].

Jedenfalls bestätigt die Durchsicht der Bücher des Marsilius durchaus den Eindruck der regen, lebendigen Persönlichkeit, die wir aus den Geschehnissen seines Lebens, aus den Taten des Organi-

[1] L. c. 120.

[2] S. o. p. 31, N. 2.

sators zu erkennen meinen. Die vielfache Empfänglichkeit für alle Zweige des Wissens seiner Zeit setzt in Erstaunen. In der Tat hat keiner seiner Pariser Studiengenossen sich mit solcher Gleichmäßigkeit wie er über alle Gebiete philosophisch-theologischer Bildung verbreitet. Es war von großer Bedeutung, daß dieser Mann berufen wurde, eine neue Epoche akademischer Bildung in Deutschland eröffnen zu helfen. Wie weit war die Philosophie des Mittelalters dank des neuen Zustroms antiken Wissensstoffes im 13. Jahrhundert über den alten engen Umkreis der artes liberales hinausgeschritten! Von der rhetorisch-dialektischen Vorschule des Denkens bis zu den höchsten Problemen der Metaphysik wagte sie sich jetzt an alle Dinge im Himmel und auf Erden und unter der Erde. Wenige seiner Zeitgenossen verkörperten so wie Marsilius die allseitige Wissensfreudigkeit aristotelischer Bildung. Nicht als Neuschöpfer, aber als Vermittler, der die mannigfaltigen Anregungen energisch zu verarbeiten wußte, war er zu wirken berufen. Wie das geschah, ob und wieweit er dabei eigene Wege ging, welche besondere Richtung und Farbe sein Denken trug — das alles ist noch zu erörtern, um seine historische Bedeutung als Denker zu begreifen.

II. TEIL.

Historische Bedeutung der Schriften.

Eine eingehende Analyse der Schriften des Marsilius von Inghen, soweit sie im Interesse der geschichtlichen Erkenntnis notwendig sein sollte, muß ich mich bescheiden, der Spezialforschung zu überlassen. Wer den Stand der Vorarbeiten auf dem Gebiete der Geschichte der spätscholastischen Philosophie, die Sprödigkeit und den Umfang des in Frage kommenden Materials kennt, der weiß, daß derartige Aufgaben nicht ohne ausgiebige und spezielle Fachkenntnisse zu erledigen sind. Hier soll nur der Versuch gemacht werden, gewisse deutlicher erkennbare Gesichtspunkte herauszuarbeiten und dadurch die historische Stellung unseres Philosophen im Rahmen der geistigen Bewegung seiner Tage näher zu bestimmen.

Es ist denn auch weniger der geistige Eigengehalt dieses wissenschaftlichen Lebenswerkes als solcher, der seine Betrachtung notwendig macht, als seine höchst interessante geistesgeschichtliche Stellung und seine tatsächliche Wirkung auf Zeitgenossen und Spätere. Nicht immer üben die Neuschöpfer die stärkste historische Wirkung in die Breite aus; oft sind ihre Nachtreter und Vermittler in höherem Grade dazu berufen. Gerade das Mittelalter bietet Beispiele dieser Art: Hieronymus, den Lombarden, Petrus Hispanus und noch manchen anderen. Eine ähnliche Stellung wie der letztgenannte scheint Marsilius für die Entwicklung der logischen Disziplin an deutschen Universitäten gewonnen zu haben. Schon das unten aufgestellte Verzeichnis der Handschriften und Drucke läßt die starke Verbreitung seiner logischen Handbüchlein in Deutschland erkennen. Würden einmal sämtliche auf deutschen Bibliotheken erhaltenen anonymen Traktate über die Künste der *log ca moderna* auf ihre Herkunft untersucht, so müßte die Bedeutung dieser Schulbücher unseres Philosophen noch ungemein deutlicher heraustreten. In Heidelberg hat er den logischen und physikalischen Unterricht der *via moderna* bis in das 16. Jahrhundert bestimmt; die Statuten der Artisten schreiben noch um

1501 ausdrücklich den Gebrauch seiner Abhandlungen über *consequentiae*, *obligatoria* und *insolubilia* und der kleinen physikalischen Schriften im akademischen Unterricht vor[1]; gelegentlich wird die *via moderna* geradezu *via Marsiliana* genannt[2]. Aber auch auf andern deutschen Universitäten der „modernen" Richtung fand seine Lehre eifrige Pflege, wie die große Zahl der Handschriften der Amploniana für Erfurt und die Wiener Abschriften und Drucke für die dortige Universität beweisen. Die Betrachtung der bei PRANTL aufgezählten logischen Druckschriften der „Modernen" zeigt schon an den Titeln, daß Marsilius für die deutsche Logik noch um 1500 eine ähnliche Stellung einnahm wie etwa Paulus Venetus für die italienische, Buridan für die französische[3]. Das ist begreiflich. Er stand am Anfang einer selbständigen deutschen Schultradition und wirkte persönlich auf eine Schülergeneration ein; demgegenüber besaß nur die Kölner Universität eine eigene alte Lehrtradition von den Dominikanerstudien her und hielt folgerecht gegen die Modernen an ihr fest, als Hochburg des Albertismus und Thomismus, während Prag und Leipzig mehr abseits von diesen Gegensätzen ältere und neuere Lehrstoffe nebeneinander pflegten.

Betrachtet man dies Überwuchern des Interesses an der Logik, das die ganze Spätscholastik, insbesondere aber die deutsche kennzeichnet, so erscheint es doppelt bemerkenswert, daß die naturwissenschaftlichen Schriften des Marsilius von Inghen noch um 1500 in Frankreich und vor allem in Italien vielfache Druckausgaben erlebten[4]. In der Tat ergibt sich aus den vergleichenden Studien DUHEMS, daß unser Philosoph nicht nur den deutschen Universitäten die physikalischen Lehren der „Modernen" vermittelt hat, sondern auch in Italien als einer der wichtigsten Vertreter der Pariser Schule noch lange Beachtung fand: bei den averroistischen Gegnern wie Nicoleto Vernias und bei vermittelnden Gelehrten wie Gaëtan von Tiena, Jakob de Forli (Giacomo della Torre) und Paulus Venetus, die stark von ihm beeinflußt wurden; für das Fortwirken seines Einflusses in Frankreich zeugen die physikalischen Schriften des Scotisten Petrus Tartaretus wie die Lehren der Pariser Eklektiker des 16. Jahrhunderts:

---

[1] A. f. a. III, 7b.

[2] *Ad illustr. Bavarie ducem* usw. (1499). Bl. 2b.

[3] PRANTL IV, 185 ff. N. — Auf französischen Bibliotheken konnte ich bisher keine Hss. des M. v. I. nachweisen.

[4] Druck nr. 1, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14.

Joh. de Celaya, Joh. Majoris und anderer. Ja es läßt sich bestimmt nachweisen, daß er den großen Bahnbrechern der modernen Naturwissenschaft bekannt gewesen ist: Leonardo da Vinci hat sein physikalisches Compendium, Galilei seine Schrift *de generatione et corruptione* studiert und benutzt.

Ob auch die theologischen Abhandlungen des Marsilius handschriftlich verbreitet waren, läßt der Befund durchaus zweifelhaft. Der erste Druck des Sentenzenkommentars, von dem wir hören, sollte nach der Heidelberger Originalhandschrift ausgeführt werden[1]. Immerhin spricht schon die Tatsache der Straßburger Drucklegung von 1501 wie die große Verbreitung dieser Ausgabe für das Ansehen des Werkes; und es ist mindestens höchst wahrscheinlich, daß es die Heidelberger Theologen stark benutzten; die mehrfach erwähnte panegyrische Druckschrift von 1499[2] versichert das; sie verrät eine zweifellose Kenntnis des Inhalts und erzählt (allerdings ohne nähere Angaben) auch von Abschriften auf Kosten auswärtiger Gelehrter.

Doch das alles berührt vorläufig nur die Frage nach der äußeren Stellung unseres Philosophen. Wichtiger ist es, in den Zusammenhang seiner Werke selbst einzudringen. Und da erfordert es die Natur des Stoffes, unsere Aufmerksamkeit zunächst seiner Logik zuzuwenden.

1. Logik.

Die Aufgabe, die logischen Lehren des Marsilius von Inghen im einzelnen mit Früheren und Zeitgenossen zu vergleichen, ist im wesentlichen bereits durch Prantl gelöst[3]. Freilich standen ihm nur wenige Drucke hierfür zur Verfügung. Für die Lehre vom Urteil und vom Schlusse, also für die älteren Materien der Logik, benutzte er außer dem Sentenzenkommentar (Druck nr. 15) die Analytik (Druck nr. 1), für die parva logicalia eine überarbeitete Wiener Ausgabe (Druck nr. 4, übereinstimmend mit nr. 3). Die letztere stimmt in ihrem Kerntext wörtlich überein mit einer Krakauer Ausgabe (Druck nr. 2), die sich selbst als *noviter abbreviatus* bezeichnet; nur hat der Wiener Herausgeber Konrad Pschlacher eigene Zusätze beigefügt, eine trübe Mischung aus Petrus, älteren Kommentatoren und selbsterfundenen schemati-

[1] S. Anmerk. 1. zu Hs. nr. 83.

[2] *Ad illustr. Bavarie ducem. . .* Bl. 4 ff. Bl. 2a.

[3] L. c. IV, 94 ff.

schen Einteilungen, die zum Teil den Sinn des Marsilius mißverständlich entstellen, aber sich leicht von dem eigentlichen Text loslösen lassen. Unzweifelhaft haben wir also in diesem Text eine beliebte Form des „terministischen“ logischen Schulbuchs vor uns. Zur Ergänzung ließen sich für diesen Teil der Logik die von Prantl verloren geglaubten *insolubilia* und *obligatoria* (Hs. nr. 36), für die *ars vetus* die gleichfalls bisher unbekannten Traktate der Hss. nr. 3—12, für die *ars nova* die sämtlich unbekannten Abhandlungen der Hss. nr. 15—24 heranziehen. Aus äußeren Gründen muß ich auf diese umfängliche Erweiterung verzichten. In den Grundzügen ist die Behandlung dieser Materien in den spätscholastischen Lehrbüchern aus anderen Beispielen bereits bekannt. Anders scheint es mit dem Traktat *de confusionibus* zu stehen; jedenfalls ist Prantl eine Abhandlung dieses Titels offenbar nirgends in der Spätscholastik begegnet. Das Erfurter Fragment (Hs. nr. 50) verdient darum einige Aufmerksamkeit[1]. Dem Marsilius selbst ist es in der erhaltenen Fassung freilich nicht zuzuschreiben. Allenfalls könnte es sich um einen anonymen Kommentar zu einer verlorenen Abhandlung unseres Logikers handeln; doch fehlt zu solcher Annahme einstweilen jeder positive Anhalt[2]. Der Text erweist sich deutlich als eine schulmäßige Worterklärung einer stückweise zitierten Vorlage — eine Darstellungsmethode, die dem Marsilius unseres Wissens in diesen Dingen ganz fern lag. Immerhin reicht, was erhalten ist, aus, um Inhalt und Geistesverwandtschaft des verlorenen Originaltraktates in Umrissen auszudeuten. Wir erkennen die gesonderte Ausgestaltung eines wichtigen Unterteiles der Lehre von den „Suppositionen“. Es werden

[1] Ich gebe einen Auszug des Inhalts im Anhang 2. — Eine anonyme Abhandlung *de confusionibus* in Verbindung mit Traktaten des M. v. I. findet sich auch Clm. 4385,f. 97. Sie ist mir nicht bekannt.

[2] Auf welche Anhaltspunkte sich die bestimmten Angaben Schums (Beschr. Verzeichnis der amplonian. Handschr. Sammlung zu Erfurt, p. 769.) über die Autorschaft des M. v. I. zu allen 3 Stücken der Sammelhandschr. cod. Ampl. 12⁰, nr. 13 stützen, ist mir unerfindlich. Ich kann nirgends eine Spur entdecken, aus der sich die von S. selbstgewählten Titel der Traktate (s. Katal. d. Schr., Hss. nr. 48—50) rechtfertigen ließen, außer der Notiz auf Bl. 78b: *Sequitur M.* (undeutlich!) *libellum confusionum etc.* (!). Nr. 48 behandelt 10 recht müßige Fragen über den Erfinder (!) und den Zweck der Logik, nr. 49 ist ebenso wie nr. 50 wörtliche Erklärung eines anonymen, stückweise zitierten Textes und behandelt die Supposition. Ob irgend eine innere Beziehung der Stücke nr. 48/49 auf M. v. I. besteht, bedürfte erst einer umständlichen Untersuchung.

solche Urteilssätze betrachtet, die eine „verworren-allgemeine“ Aussage enthalten (*suppositio communis confusa*), und es wird im besondern untersucht, auf welchen grammatischen Verhältnissen die „Verworrenheit“ beruht und wie sie sich abwandeln kann; dabei kommt besonders die Bedeutung der „synkategoreumatischen“ Satzteile *omnis*, *totus* usw. in Frage. Das theoretische Interesse an dem Stoff ist natürlich durch die hier hineinspielende Universalienfrage bestimmt; gilt es doch die Bildung unbestimmter Allgemeinbegriffe grammatisch = logisch zu erläutern! Im einzelnen klingt die Untersuchung so deutlich an die sonst bekannte Einteilung der *suppositio* durch Buridan und Marsilius an[1], daß wir das Stück — das im übrigen wenig Interessantes enthält — zwar nicht einem dieser Philosophen selbst, doch ihrer Schule zuschreiben dürfen. Historisch bedeutet es einen neuen Beleg für das unablässige Fortwuchern der „modernen“ logischen Schulstoffe über ihren ursprünglichen Rahmen hinaus.

In der Betrachtung der übrigen logischen Arbeiten des Marsilius darf ich mich, gegenüber Prantls bisher nicht übertroffener Sachkenntnis, im allgemeinen auf die Hervorhebung der wichtigsten Tatsachen und Zusammenhänge beschränken.

Die Behandlung der ersten Analytik[2] zeigt im wesentlichen engen Anschluß an Albert von Sachsen, dessen Lehren zum Teil eine Erweiterung und Ergänzung erfahren; daneben haben auch Okkam und Buridan Pate gestanden. Die von Prantl hervorgehobene Kenntnis der averroistischen Schriften wird auch durch zahlreiche Stellen des Sentenzenkommentars und der übrigen Werke bestätigt. Im ganzen handelt es sich um eine schulmäßige Fortbildung der Traditionen ohne erhebliche Neuerungen. Wichtiger für unsere Betrachtung ist der Inhalt der *parva log calia*. Die Behandlung dieser Dinge als solche beweist noch nichts für die Zugehörigkeit zur „modernen“ Richtung der Philosophie. Mag man nun die Durchsetzung der logischen Überlegung durch grammatische Motive mit Prantl aus byzantinisch-stoischer Überlieferung ableiten, oder darin nichts anderes sehen als eine systematische Fortbildung von Elementen der spätlateinischen Grammatik, kom-

[1] Vgl. Prantl IV, 28, N. 106/7 (Buridan) und p. 100 (Marsilius), sowie die erste Abhandlung in dem unten besprochenen Druck nr. 2 mit der Einteilung des in Anhang 2 auszugsweise wiedergegebenen Stückes.

[2] Ich benutzte Druck nr. 1.

piliert mit aristotelischen und vereinzelten stoischen Einwirkungen[1], — jedenfalls war die Hauptmasse des so gewonnenen Lehrstoffes seit der Mitte des 14. Jahrhunderts nicht bloß Eigentum einer bestimmten Schule, sondern beherrschte das logische Interesse ganz allgemein. Selbst als hundert Jahre später die bewußte Reaktion gegen das Überwuchern dieser Spitzfindigkeiten auf stärkere Betonung der Texte des Aristoteles, Porphyrius und der Traktate 1 bis 6 des Petrus hindrängte, blieb doch der Grundstock der *proprietates terminorum* mit samt ihren Erweiterungen über Petrus Hispanus hinaus auch in zahlreichen Lehrbüchern der *via antiqua* erhalten[2]. Es kommt also auf die Art der Behandlung dieser Fragen an, um die philosophische Richtung des Autors näher zu bestimmen.

Der von mir benutzte Druck nr. 2 zeigt eine völlig freie Bearbeitung seiner Gegenstände ohne Anlehnung an irgend einen Text, auch ohne die sonst übliche Form der „Quaestionen"; man erkennt sogleich, daß in diesen Neuerungen der selbständigen Erfindung des Verfassers noch freiere Hand geblieben ist, als in den Kommentaren zum älteren Kanon. Im einzelnen hat PRANTL wieder starke Abhängigkeit von Buridan und Albert von Sachsen nachgewiesen; doch zeigt die von PRANTL getadelte Anordnung des Ganzen, wie mir scheint, engeren Anschluß an das ursprüngliche Vorbild, an Petrus Hispanus, die Einteilung der *suppositiones* eine Verbindung von Elementen aus Petrus, Okkam und Buridan. Größere Selbständigkeit entwickelt der Abschnitt *de consequentiis*, was auch dessen auffallende Verbreitung erklären mag. Für uns am wichtigsten ist der Wegfall der *suppositio simplex* und dessen Begründung. Es handelt sich bei dieser Frage im Zusammenhang der terministischen Erörterung um das Problem, ob der im Prädikat eines Urteils stehende Allgemeinbegriff einerseits als terminus für eine durch ihn bezeichnete Sache ohne Beziehung auf die in seinem Umfang liegenden, ihm untergeordneten Einzeldinge „supponieren" könne (*suppositio simplex*), andrerseits aber, in einer zweiten Art der Supposition, die Summe der in ihm enthaltenen Einzeldinge zu

[1] Vgl. SCHEEL I², p. 302, nr. 48 und die bei ÜBERWEG-BAUMGARTNER II¹⁰ 135* zu § 32, III aufgeführte Literatur.

[2] In Heidelberg waren *insolubilia* und *obligatoria* noch um 1501 Pflichtvorlesungen für beide Wege! a.f.a. II 176a und III 7b. Näheres hierüber vgl. in meiner Abhandlung *Via antiqua u. via moderna* (Teil II dieser Studien)! Dieselbe Auffassung vertritt SCHEEL I² 301, N. 39 gegen HERMELINK auf Grund von Wittenberger Akten. Vgl. auch die Aufnahme der *parva logicalia* durch Skotisten und Thomisten. PRANTL IV, 204, 211, 219, 224—5 u. ö.

vertreten imstande sei (*suppositio personalis confusa*). Hinter diesen halbgrammatischen Erwägungen, die einst schon Psellos = Petrus Hispanus Schwierigkeiten gemacht hatten[1], verbirgt sich das alte Universalienproblem, und indem nun Marsilius mit Buridan die *suppositio simplex* verwirft, vereinfacht er nicht nur das ältere Schema ganz wesentlich, sondern leugnet auch bewußt und ausdrücklich die selbständige Existenz von Allgemeinbegriffen *extra animam*[2]. Unwesentlich ist dabei seine Polemik gegen Albert von Sachsen und Okkam, der die *suppositio simplex* durch Anwendung dieses Ausdrucks auf die Supposition eines ,,geschriebenen oder gesprochenen" Allgemeinbegriffs für einen (wenn auch nicht ,,eigentlich" oder endgültig dadurch bezeichneten) allgemeinen *conceptus mentalis* hatte retten wollen[3]. Denn die erkenntnistheoretische Absicht Okkams erreicht er gleichfalls durch seine Definition der *suppositio pro significato non ultimato;* sie stellt eine Art Verbindung der *suppositio simplex* mit der schon bei Okkam ähnlich definierten *suppositio materialis* dar: in dieser soll der Terminus im Urteile supponieren für ein gesprochenes oder geschriebenes Wort[4], in jener (*pro significato non ultimato*), offenbar viel allgemeiner, der (gesprochene bezw. geschriebene bezw. gedachte) Terminus für sich selbst (als gedachter bezw. geschriebener bezw. gesprochener Begriff) oder für einen ähnlichen oder gleichwertigen oder korrespondierenden Begriff[5]. Die *suppositio simplex* und *suppositio mate-*

[1] Prantl II, 282 ff.

[2] Druck nr. 2, Bl. 2. Teilweises Zitat bei Prantl IV, 100, N. 401.

[3] Auch Okkam tat das, nicht nur Albert! Vgl. die Stelle bei Prantl III, 374, N. 877. Gedacht ist das logische Verhältnis so, daß z. B. das Wort *homo* für den (nur vorgestellten, nicht extramental wirklichen) Allgemeinbegriff homo eintritt. Dieser Allgemeinbegriff ist nicht das ,,eigentliche" *significatum*, weil das eigentliche *significatum* (der Mensch) *extra animam* liegen sollte, das aber ist wiederum nicht möglich, da ein allgemeiner Mensch abgesehen von den einzelnen Menschen nicht *extra animam* existiert.

[4] Der erkenntnistheoretische Zweck dieser *suppositio materialis* ist die Erklärung der wissenschaftlichen Begriffsbildungen auf Grund eines rein mentalen Vorstellungsmaterials; z. B. wenn der Allgemeinbegriff *genus* auf *nomina* wie *homo*, *asinus* usw. angewendet wird. *Suppos. materialis* und *simplex* kennt Okkam nur für die *secunda intentio*; für die *intentio prima* (Beziehung der Vorstellung auf das reale Ding) läßt er nur *suppositio personalis* gelten. Vgl. Prantl III, 342, 356 anm. 806.

[5] Druck nr. 2, Bl. 2V: *Significatum non ultimatum termini vocatur ipsemet terminus aut sibi similis aut equivalens aut correspondens; significatum ultimatum termini dicitur res, quam talis terminus significat ex impositione, seu cuius est naturalis similitudo, si est terminus mentalis.*

rialis Okkams und Alberts würden also nur Spezialfälle dieser *suppositio pro significato non ultimato* darstellen[1], die ihrerseits nicht als besondere Art, sondern als *modus* der übrigen Arten von Suppositionsbildung aufgefaßt zu werden scheint.

Das Wesentliche aus alledem ist die schon jetzt erkennbare erkenntnistheoretische Stellung des Marsilius. Das Beispiel des Petrus Hispanus zeigt, — was nicht immer beachtet wird — daß man terministischer Logiker sein konnte, ohne deshalb die Frage nach der realen Existenz der Allgemeinbegriffe zu verneinen: die *suppositio simplex* bezeichnet dort die Vertretung der Gattung als solcher im Urteil[2], ohne Beziehung auf die in ihr enthaltenen Einzelarten bzw. Individuen, also — so ließ sich folgern — als für sich bestehende *res*. Jedenfalls faßte Marsilius den Sachverhalt so auf. Okkam dagegen und seine Schule, zu der wir nunmehr in diesen Dingen auch Marsilius rechnen dürfen, benutzte den Begriffsapparat der terministischen Logik zu einer erkenntnistheoretischen und metaphysischen Wendung: die Aussage von Allgemeinbegriffen im Urteil ohne Beziehung auf die Summe der darin enthaltenen Einzelvorstellungen war unmöglich, weil gleichzeitig die Erkennbarkeit und die reale Existenz solcher abgesonderter Allgemeinbegriffe geleugnet wurde. Die *suppositio simplex* bezeichnete schon bei Okkam nicht mehr ein Verhältnis von Vorstellung (Element des Urteils) und Realität, sondern ein höchst künstliches Verhältnis von Wort und rein mentaler Vorstellung. Marsilius von Inghen und Buridan ließen sie ganz fallen. Erst mit dieser Umgestaltung, nicht mit der Aufnahme der terministischen Logik an sich, wurde die Wendung zum Nominalismus vollzogen.

Damit leitet unsere Betrachtung von selbst zur Erkenntnistheorie hinüber.

2. Erkenntnislehre.

Die allgemeinere Bedeutung der durch den „terministischen Nominalismus" Okkams begründeten Erkenntnislehre beruht auf ihrer grundsätzlich neuen Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen, ihr spezifisch philosophisches Interesse auf der

[1] *terminus vocalis vel scriptus pro tali conceptu mentali supponens* (gemeint ist die *suppositio simplex* des Okkam!) *supponit pro suo significato non ultimato; ideo... talem terminum sic supponentem reputo supponere materialiter.* (l. c.)

[2] PRANTL II, 281, 284.

Ausbildung einer genetischen Theorie des Erkenntnisprozesses von sehr weitreichender historischer Wirkung. Die skeptische Antwort Okkams auf die Frage nach der rationalen Beweiskraft der Glaubenssätze, verbunden mit kirchlichem und dogmatischem Positivismus und starker Betonung der biblischen Autorität, hat das geschlossene philosophisch-theologische System der Hochscholastik ins Wanken gebracht und in erheblichem Umfange den theologischen Ideen der Reformation vorgearbeitet; der okkamistische Wissenschaftsbegriff mit seinen sensualistisch-empiristischen Tendenzen und seiner Abneigung gegen die metaphysische Konstruktion kann als Vorläufer der englischen Aufklärung des 17. Jahrhunderts gelten. Mit den Sammelnamen „Nominalismus“ und „Terminismus“ ist der Inhalt dieser Erkenntnislehre nur sehr mangelhaft bezeichnet; der „terministischen“ Logik verdankte sie nur die methodische Form, nicht den Anlaß und Inhalt[1]. Innerhalb der „okkamistischen“ Schule waren überdies die verschiedensten Färbungen möglich. Um die Tragweite der prinzipiellen Wendung zum Nominalismus für die Lehre des Marsilius zu begreifen, wird es deshalb nicht genügen, seine theoretische Meinung über Ursprung und Werdegang der Erkenntnis zu studieren, sondern es gilt seine grundsätzliche Stellungnahme zu dem Problem: Empirismus oder Rationalismus? durch eine Betrachtung seiner naturwissenschaftlichen Leistungen zu ergänzen, seine Antwort auf die Frage des Verhältnisses von Glauben und Wissen aus seiner theologischen Arbeit zu eruieren.

Erst von diesem Punkte aus übersehen wir die ganze Tragweite unserer Untersuchung. Welche Bedeutung hat das Denken Okkams für die nähere Gestaltung der deutschen Wissenschaft seit dem Ende des 14. Jahrhunderts gewonnen? Was ist eigentlich der Lehrinhalt der so vielgenannten „modernen“ Doktrin auf deutschen Universitäten, in der Physik, Metaphysik und Theologie? Keine dieser Fragen ist bisher zureichend beantwortet. In der Tat liegen

[1] Das wird mit Recht von Scheel I^2, 180 und 305, anm. 83 betont; seine Polemik gegen Siebeck (A. f. Ph. X, 321) ist jedoch nicht durchweg verständlich. Siebeck behauptet ja nicht mehr, als daß die „byzantinische Logik“ dem Nominalismus Okkams „hauptsächlich“ die „methodische Ausprägung“ verliehen habe, was sich doch garnicht bestreiten läßt! — Daß der dogmatische Glaubensbegriff des Okkamismus nicht mit der modernen Theorie der Werturteile zusammengebracht werden darf, ist allerdings durchaus zutreffend.

bisher gründliche Untersuchungen in der Hauptsache nur für die spätesten deutschen Vertreter des Okkamismus vor; Gabriel Biel und die Erfurter um 1500 hat das Interesse der Lutherforschung beleuchtet; im übrigen herrscht mehr oder weniger das Halbdunkel. Keiner dieser Lehrer des Reformators war mehr als Spezialist auf einem Fachgebiete — oder mehreren verwandten. Die Zeit des philosophisch-theologischen Universalismus war damals längst im Verwelken. Ist es nicht eine ganz einseitige Auffassung, wenn wir nach dem Bilde dieser Spätesten die ganze deutsche Entwicklung zu beurteilen gewöhnt sind? Am Anfang dieser Entwicklung steht Marsilius von Inghen, alle wesentlichen Interessen der Scholastik zugleich umfassend, weithin wirkend als Organisator, Lehrer und Autor. Er muß sich besser als jene zur Aufhellung der wenig betretenen Pfade eignen, denen die Forschung hier nachzugehen hat.

Darüber, daß Marsilius von Inghen als Erkenntnistheoretiker grundsätzlich im Strome der nominalistischen Überlieferung schwimmt, hat bereits unsere Betrachtung seiner Logik keinen Zweifel gelassen. Seine Stellung zur Universalienfrage wird am klarsten in seinem Abriß der Physik ausgesprochen[1]. Dort unterscheidet er — in wörtlicher Anlehnung an Buridan, Albert von Sachsen und Antonius Andreas[2] — zwischen dem *universale in causando*, das als gemeinsame Ursache mehrerer Wirkungen (wie z. B. Gott als *ens universalissimum*) in der Metaphysik zu behandeln sei, und dem *universale in praedicando de pluribus suppositis commune*, das für die Logik und Erkenntnislehre allein in Betracht komme. Dagegen wird das Allgemeine *in essendo*, als eine Realität außerhalb der Seele, auch in der Form der gemeinschaftlichen Wesenheit mehrerer Einzeldinge[3], ausdrücklich geleugnet. Die Lösung der Universalienfrage mit Hilfe der Suppositionstheorie ist also vollzogen. Sicher erkennbare Anklänge speziell an Okkams Lehre dagegen zeigen die Schriften unseres Philosophen im einzelnen nicht. Es ist mir überhaupt fraglich, ob er Okkams Schriften im Original ausführlich gekannt hat; die spärlichen Zitate aus

[1] abbreviationes libri physicorum, Druck nr. 13, Bl. 4.

[2] Vgl. Prantl III, 278, N. 458. IV, 16, 64.

[3] Nämlich als *res extra animam existens, ... idem et unum pluribus singularibus loco et situ differentibus communicatum.* (l. c.) Ähnliche Ablehnung des Wirklichkeitscharakters des *universale in essendo* in lib. sent. I, qu. 6, art. 2 Bl. 38, b (zitiert bei Prantl, IV, 94, N. 370).

dem Sentenzenkommentar zwingen nicht zu dieser Annahme[1]. Jedenfalls werden wir gut tun, die okkamistisch klingenden Sätze lieber aus der Tradition der Pariser Schule als aus den Ansichten des englischen Philosophen zu erklären. Überdies erinnert die auffallend glatte und unschematische Darstellungsform der Erkenntnislehre lebhaft an gewisse Teile der (später zu besprechenden) Physik, in denen die neueste Pariser Lehrmeinung eindeutig zu erkennen ist[2].

Das wesentlich Neue der Erkenntnislehre Okkams: die Beseitigung der überlieferten Lehre von den Abbildern der singulären und der allgemeinen Realitäten in der Seele (*species sensibiles* bezw. *species intelligibiles*), auf deren Verarbeitung die Erkenntnis der Wirklichkeit beruhen sollte, sowie die statt dessen eingeführte Vorstellung, das Verhältnis der erkennenden Seele zum erkannten Objekt beruhe auf der „Supposition" der Bewußtseinsinhalte (*termini*) als „Zeichen" für die dadurch vertretenen außermentalen Objekte — das alles ist in demjenigen Stadium der Pariser Tradition, das Marsilius vertritt, bereits zu einer kaum noch erörterten Voraussetzung geworden[3]. Auch die Frage nach der Möglichkeit der Einwirkung des objektiven Seins auf das Subjekt wird von Marsilius nicht berührt. Das ist umso merkwürdiger, als er die Heterogenität des „Denkenden und Ausgedehnten" mit einer Bestimmtheit erfaßt hat, die in ihrer Terminologie unmittelbar an Descartes erinnert und im Grunde jede unmittelbare Einwirkung des Äußeren auf das Innere ausschließt[4]. Trotzdem spricht er ganz unbefangen und unerklärt von einer Einwirkung der äußeren Dinge auf die Sinne und von der Umsetzung der so entstehenden Eindrücke in psychische Qualitäten. Auch Wilhelm Okkam hatte in unentschiedenem Nebeneinander die produktive Aktivität des erkennenden Intellekts und die Einwirkung der äußeren Dinge auf das

[1] Ein genau bezeichnetes Zitat habe ich nur l. sent. I, qu. 2, art. 3, Bl. 12, b bemerkt. Das Fehlen aller Schriften Okkams in der Bibliothek des M. v. I. wurde schon oben festgestellt. War am Ende das Studium der Originalschriften des gefährlichen Revolutionärs um 1370 in Paris noch ungewöhnlich?

[2] Die Lehre vom *impetus*, s. u. p. 104 ff.

[3] Gelegentliche Erörterung: lib. sent. I, qu. 12, art. 1. Bl. 58 v.

[4] De generatione et corruptione, l. I, qu. 17, art. 1 (Druck nr. 7): *Intelligibile non potest producere virtute propria proprium actum intelligendi. Probatur: quia intelligibile presentatum sensui semper est divisibile, intellectus autem indivisibilis; quare non sunt eiusdem materie seu generis; ergo unum non potest agere in alium.... Intellectus de per se producit in se proprium actum intelligendi.*

Subjekt bestehen lassen. Aber er hatte doch wenigstens den Versuch gemacht, mit Hilfe der Suppositionstheorie sich eine Vorstellung zu bilden von der „natürlichen" gegenseitigen Beziehung des Draußen und Drinnen. Das alles läßt die Darstellung des Marsilius beiseite, und die halbfertigen Ansätze Okkams zu einer Erfassung der Wirklichkeit als Phänomen bleiben damit abermals stecken. Das ganze Interesse wendet sich vielmehr der genauen Darstellung des genetischen Erkenntnisprozesses zu, der von den sinnlichen Eindrücken bis zur wissenschaftlichen Abstraktion aufsteigt.

Die herkömmliche Unterscheidung zwischen sinnlicher und intellektiver Erkenntnis findet sich auch hier, ebenso der okkamistische Grundsatz, daß alle Vernunfterkenntnis sich auf sinnlicher Wahrnehmung aufbaut. Ähnlich wie bei Okkam[1] spielt die Frage nach dem Zustandekommen der Wahrnehmung und dem hierbei erfolgenden Zusammenwirken von Sinnesvermögen und Intellekt die Hauptrolle. Die reine Wahrnehmung der äußeren Sinne (*sensus exterior*) erfaßt das Objekt als singuläre Erscheinung (*singulare*) in einem einfachen Akte der Perzeption (*apprehensio*), ohne zwischen den Elementen des Wahrgenommenen eine Beziehung zu setzen (*incomplexe*), und zwar immer in unbestimmter Weise (*vagum*). Z. B. wird im bloßen Sehen ohne Mitwirkung des Verstandes nur der unbestimmte Einzeleindruck eines so oder so Gefärbten mitsamt allen seinen individuellen Eigentümlichkeiten wahrgenommen, soweit sie in den Umkreis des vom Sehvermögen Erfaßbaren fallen: also außer der Farbe noch Ausdehnung, Gestalt, Lage, numerische Einheit usw., aber alles dies nicht vom Gesamteindruck unterschieden, sondern in ungeschiedener Einheit des Sinneseindrucks zusammengefaßt (*circumflexe*, *implicite*)[2]. Eben diese Ungeschiedenheit der Eindrücke ist der Grund, weshalb der rein sinnliche Eindruck niemals unter eine bestimmte Kategorie fällt: im Sehen z. B. werden gewisse Bestimmungen der Qualität, der Quantität, des Zustandes und des Ortes zugleich erfaßt. Über diese Unbestimmtheit kann sich die bloße Sinnlichkeit niemals erheben. Wohl kann auch der äußere Sinn, z. B. der Tastsinn, in gewissem Sinne „urteilen" über das von ihm wahrgenommene

[1] Vgl. Siebeck, Arch. f. Ph. X (1897) 334. Weiterhin über Okkam: Stöckl II 988 ff. Prantl III, 331 ff. Kühtmann 14 ff. L. Kugler, bes. 17 ff.

[2] lib. sent. II, qu. 16, art. 1, Bl. 273. Vgl. ferner ibid. l. I, qu. 2, art. 1, Bl. 10b ff; abbrev. phys., Druck nr. 13, Bl. 4a ff.

Objekt[1], aber das Urteil geht immer nur auf ein einzelnes Wahrnehmungselement ohne synthetische Zuordnung, ist also „inkomplex". Eine „komplexe" Erkenntnis entsteht aber immer nur da, wo Subjekt und Prädikat im Urteil einander zugeordnet werden, wie z. B. in dem Satze: „Dieses Sichtbare ist süß". Das erfordert schon eine gewisse abstraktive Tätigkeit, zu der die Sinnlichkeit unfähig ist. Jeder einzelne Sinn ist vielmehr gebunden an die bloße „Demonstration", d. h. die Feststellung der tatsächlichen Existenz des wahrgenommenen Objekts innerhalb seiner begrenzten Wahrnehmungssphäre[2].

Höher stehen die Fähigkeiten des „inneren Sinnes", der bereits zu einer unterscheidenden und verbindenden (komplexen) Urteilsbildung imstande ist. Was ist unter diesem „inneren Sinne" zu verstehen? Offenbar nicht etwas, das dem augustinischen und dem modernen Begriff der „inneren Erfahrung", zu dem die Ansätze bei Okkam sich finden[3], ohne weiteres analog wäre; denn nicht die psychischen Zustände (oder doch nicht sie allein) sollen von diesem „Sinn" aufgefaßt werden, sondern gleichfalls die äußeren Dinge, über die er sowohl „inkomplex" als „komplex" urteilen kann[4]. Ganz eindeutig ist die psychologische Stellung dieses „Sinnes" nicht bestimmt; doch ergibt sich aus seiner Bezeichnung als Vermögen der sinnlichen Seele, seiner Abhängigkeit von der äußeren Sinnestätigkeit[5] und seiner Gleichstellung mit dem „Gemeinsinn", daß hier die „4 inneren Sinne" gemeint sind, die im Anschluß an die aristotelische Psychologie schon Thomas zu den „apprehensiven Seelenkräften" rechnete: Gemeinsinn, Einbildungskraft, *vis aestimativa* und Gedächtnis. Zahlreiche Hinweise auf die Schrift *de anima* verstärken den Eindruck, daß hier ein Stück Aristoteles nicht ganz einwandfrei in die „moderne" Erkenntnislehre hineingearbeitet ist.

Echt okkamistisch ist dagegen die Feststellung, daß und wie in aller Wahrnehmung sogleich der Verstand mitwirkt. Jede

[1] lib. sent. I, qu. 2, art. 1, Bl. 10c.

[2] Dabei ist der Tastsinn der „unvollkommenste und materiellste". lib. sent. I, qu. 2, Bl. 10d.

[3] Vgl. darüber SIEBECK, A. f. Ph. X, 328.

[4] lib. sent. Bl. 10b, prop. 4: *Sensus interior iudicat complexe et incomplexe, patet de sensu communi dicente: hoc album est dulce etc.*

[5] l. c. Bl. 10d: *Sensus exterior est prior quam interior, quod exteriorem interior presupponit.*

inkomplexe und singuläre Perzeption des Sinnes ruft unmittelbar eine entsprechende Wahrnehmung des Intellekts hervor[1]. Auch hier stoßen wir auf einen oft erörterten aristotelischen Begriff: das *phantasma*, die Einbildungsvorstellung, deren Dasein die Tätigkeit des Intellekts erst ermöglicht. Die metaphysische Natur dieses Zwischengliedes, die Okkam soviel Schwierigkeiten gemacht hatte[2], wird hier nicht näher erörtert. Nur soviel zeigt sich, daß es als „innere sinnliche Vorstellung" (*cognitio interior sensitiva*) mit der Körperlichkeit des erkennenden Subjekts zusammenhängt, den ihm entsprechenden objektiven Inhalt im Sinne der terministischen Logik „repräsentiert" und offenbar berufen ist, die scharfe Trennung der okkamistischen Psychologie zwischen Intellekt und Sinnlichkeit zu überbrücken; überdies scheint es zur Aufbewahrung der Sinneseindrücke für die Erinnerung zu dienen, da es auch im Schlafe erhalten bleibt.

Analog den in dem *phantasma* niedergelegten einzelnen und unbestimmten Sinneseindrücken bildet nun der Intellekt zunächst ebenso unbestimmte Einzelbegriffe (*conceptus singulares vagi*), und zwar vermittels einer Intuition (*intuitive*), die auf eben jene sinnlichen Vorstellungsbilder (*phantasmata*) gerichtet ist[3]. Dabei besteht eine Reihenfolge zunehmender Deutlichkeit des Begriffs je nach dem Grade seiner Allgemeinheit, analog der Deutlichkeit der sinnlichen Wahrnehmung. Das hierfür zur Veranschaulichung gewählte Beispiel gehört zu den seit Avicenna traditionellen Lehrstücken der Scholastik. Wenn ich einen Menschen erblicke, der auf mich zu-

[1] l. c. Bl. 10b: *Aliqua est noticia intellectiva singularis et incomplexa... patet de illa, quam dicta sensitiva immediate generat in intellectu ... quod illi proporcionabilem intellectus ab ea in se format, quod sic intellectus rem primo intelligit, sicut eam primo in fantasmatibus percipit.* — Ibid. Bl. 272d: *Eo modo, quo res primo sentitur, sic primo intelligitur; patet, quod intellectus, quamdiu est in corpore, phantasmatibus intelligit, idest cognitionibus sensitivis interioribus, ut dicetur III. de anima. Et patet in somno perfecto, quando sensus non est in actu nec intellectus actu aliquid intelligit.*

[2] Prantl III, 336 ff.

[3] abbrev. phys. l. c. Bl. 3: *Intellectus inspiciens fantasma incomplexum sensus, genitum ex praesentiali obiectione sensibili, generat in se similem conceptum incomplexum, mediante phantasmate illo, adaequate representante idem quod fantasma.* M. v. I. legt Wert darauf, daß auch die intellektive Anschauung mit unbestimmten Einzelwahrnehmungen beginnt; anders die Darstellung Siebecks l. c. 332 von der Erkenntnislehre Okkams, der das *confusum* des Intellekts in seinen Teilen stets distinkt sein läßt, im Unterschied zur Sinnlichkeit.

kommt, so bilde ich nacheinander etwa folgende Begriffe: Dies Sichtbare, dies Ausgedehnte, dieser Körper, dieses Lebewesen, dieser Mensch, Sokrates[1]. Nur die ersten Begriffe einer solchen Reihe sind im strengen Sinne „unbestimmt“ (*vagus*), die folgenden gehören bereits zu den „distinkten“ Begriffen, deren Deutlichkeit umgekehrt proportional dem Grad ihrer Allgemeinheit zunimmt. Eben in dieser zunehmenden Herausschälung der Begriffe aus der Fülle ihrer anfänglichen Bestimmungen betätigt sich das abstraktive Vermögen des Verstandes, das von der Tatsächlichkeit der sinnlichen Wahrnehmung abzusehen vermag[2], im Gegensatz zu der bloßen intellektiven Anschauung (*intuitio*). Und zwar besteht das eigentümliche Verhältnis, daß der unbestimmte Einzelbegriff (*conceptus singularis vagus*) im Abstraktionsprozesse früher erscheint als der eigentliche Allgemeinbegriff der Gattung, Art usw.; so hat der Begriff *hoc prospectum* die genetische Priorität vor dem Universale: *hoc corpus;* von da bewegt sich die Stufenfolge aufwärts zu immer speziellerer Bestimmung der individuellen Besonderheit; der bestimmte Einzelbegriff, das Individuum, ist die höchste und darum letzte Abstraktion der Wahrnehmung[3]. So erklärt sich die Entstehung der Allgemeinbegriffe aus der Aktivität des Intellekts ohne Zuhilfenahme einer objektiven Realität des Allgemeinen in den Dingen. Sie werden gleichsam herausgeschält aus der „Verworrenheit der Bestimmungen“ (*ex confusione accidentium*), die in der sinnlichen Einzelvorstellung dem Verstand sich darbietet, mit Hilfe der Vergleichung verschiedener irgendwie einander ähnlicher Einzelvorstellungen untereinander, deren Gemeinsamkeiten als Allgemeinbegriffe herausgehoben werden, so daß gleichzeitig die Besonderheit des einzelnen *conceptus* immer deutlicher heraustritt. Damit löst sich Marsilius in interessanter Weise von Aristoteles los zugunsten eines zukunftsreichen Gedankens, der seit Duns Scotus immer schärfer herausgearbeitet war. Die viel zitierte und viel-

[1] abbrev. phys. Bl. 4, b. Ähnlich im Sentenzenkommentar.

[2] Die Sinnlichkeit ist darauf angewiesen, ihre Wahrnehmungen *demonstrative* als tatsächlich zu erweisen; das Produkt der Abstraktion, der Begriff, bedarf nicht dieses „Hinweises“ (*non includit demonstrationem*) l. sent. II, 16, Bl. 273b.

[3] abbrev. phys. Bl. 4a: *Res prius ab intellectu cognoscitur conceptu singulari vago quam universali... prius universaliter quam conceptu singulari determinato... Cognicio rei secundum conceptum determinatum est... distinctissima et difficillima et ideo ultimo advenit.* Vgl. ähnliche Darlegungen Okkams: Stöckl II, 990/1.

deutige Einleitung zur Physik des Stagiriten bezeichnete das *universale* als das *magis notum* für das erkennende Subjekt, das einzelne dagegen als das Spätere im Erkennen, obgleich im Zusammenhang der Natur die einzelnen *elementa principiaque* das Frühere seien[1]. Marsilius dagegen gibt sich — ohne ausdrückliche Polemik gegen den *philosophus* — viel Mühe, um zu beweisen, daß noch vor dem *universale* das *singulare vagum* vom Intellekt erfaßt werde. Unmöglich kann das Allgemeine früher in die Seele eintreten als das einzelne: wie sollte es wahrgenommen werden, und wie sollte der Intellekt aus der vollendeten Anschauung des Allgemeinen herabsteigen zur Wahrnehmung des verworrenen Einzelnen? Damit ist der erkenntnistheoretische Rationalismus deutlich abgewiesen. Das Allgemeine geht letztlich hervor aus der sinnlichen Erfahrung. Die Parallelen dieser Erkenntnisgenese zu dem modernen Empirismus eines Hobbes und Locke liegen auf der Hand. Auch der Nominalismus ist ganz deutlich: das *universale* ist ontologisch betrachtet nichts als ein subjektives Denkgebilde[2]. Indessen zeigt sich hier in besonders charakteristischer Weise, daß unser Philosoph ganz unbefangen eine genaue Analogie des Verhältnisses zwischen den Begriffen mit dem gegenseitigen Verhältnis der objektiven Dinge voraussetzt. Es ist nämlich nicht nur die gegenseitige Ähnlichkeit der einem *universale* untergeordneten Begriffe, sondern ganz ebenso die Ähnlichkeit der von ihnen vertretenen Dinge, aus der der Allgemeinbegriff hervorgehen soll; ja gelegentlich wird sogar — mit einer bedenklich zweideutigen Wendung — diese Ähnlichkeit als die „Wesenheit" der Einzeldinge bezeichnet, insofern diese Wesenheiten einander ähnliche Wirkungen in der Natur hervorbringen[3]. Schon Okkam hatte eine teilweise Übereinstimmung der außermentalen Einzeldinge unter-

[1] *Ex universalibus ad singularia proficiscamur oportet; ipsum namque totum sensu notius est, universale vero totum est quoddam.* Übers. d. Joh. Argyropylus, Ausg. Lugduni 1558, p. 3.

[2] lib. sent. I, l. c. Bl. 10, d: *Noticia communis est simplex apprehensio rei ex modo sue significationis communis multis suppositis.*

[3] abbrev. phys. Bl. 4, d wird die Frage nach der metaphysischen Wesenheit des Allgemeinbegriffs *homo* als Oberbegriff von Sokrates und Plato beantwortet: *Hec est essentia Socratis, in quantum ab illa totaliter similes effectus [secundum naturam] essentialiter nati sunt fieri effectibus essentie Platonis.* Vgl. lib. sent. I, l.c. Bl. 10, d: *Licet non sint res universales in essendo, tamen res singulares aliquae sunt equaliter similiores quam alique, et ab ipsis . . . sumuntur conceptus universales.*

einander (*convenientia*) als objektiven Grund für die Bildung der subjektiven Allgemeinbegriffe anerkannt[1] und damit eine metaphysische Behauptung aufgestellt, die den Rahmen der Darstellung des rein subjektiven Erkenntnisvorganges durchbrach. Marsilius von Inghen war noch weniger als sein (gegen alle Metaphysik skeptisch gestimmter) englischer Vorgänger geneigt, auf die Erkenntnis des objektiven Zusammenhangs der Dinge zu verzichten.

Mit alledem befinden wir uns (wie bei Okkam) noch im Gebiet der gleichsam automatisch wirkenden Verstandestätigkeit: denn die Abstraktion der Allgemeinbegriffe erfolgt „von selbst (*naturaliter*), nicht freiwillig", d. h. ohne bewußtes, vom Willen bestimmtes Nachdenken; und da es sich um Einzelbegriffe handelt, ist diese Abstraktion als „inkomplex" zu betrachten. Erst die „komplexe" Erkenntnis setzt die so gewonnenen Einzelbegriffe zueinander in Beziehung, entweder „unmittelbar" d. h. ohne formelle Urteilsbildung, wie in dem synthetischen Begriff „der weiße Mensch" (*complexio non propositionalis vel indistans*) oder „mittelbar" im formellen Urteil (*complexio proportionalis vel distans*). Erst auf dieser Stufe des Prozesses kommt es zu einer eigentlichen Assoziation der Vorstellungen (*noticia intellectiva compositiva*), z. B. in der Verbindung der Elemente *homo* und *animal* zu dem Urteil: *Homo est animal*[2]. Im Akt des Urteilens, der deshalb im Mittelpunkt der „modernen" Logik steht, vollendet sich die verstandesmäßige Erkenntnis. Dabei ist zu unterscheiden zwischen der bloß „apprehensiven" Konstatierung der bestehenden Begriffsverbindung als einer seelischen Tatsache[3] und ihrer Annahme im bejahenden Urteil[4], das seinerseits wieder mit oder ohne vorgängigen Beweis erfolgen kann. Nirgends in dieser Beschreibung des Erkenntnisprozesses ist von der für Okkams System so fundamental bedeutsamen augustinischen Mitwirkung des Willens im Urteil die Rede, und wenn dieser Vorgänger den Unterschied der automati-

[1] Vgl. die Zitate bei Überweg-Baumgartner II[10], p. 602.

[2] abbrev. phys. Bl. 3. Dort wird unterschieden zwischen: *noticia intellectiva*, *intuitiva*, *abstractiva*, *compositiva* und *elicitiva*. Die letztere ist der tierische Instinkt, mit dem z. B. das Schaf eine inkomplexe Vorstellung von der Gefahr hat, wenn es Farbe, Gestalt usw. des Wolfes erblickt.

[3] lib. sent. I, qu. 2, Bl. 10, d — 11, a: *Noticia propositionali apprehensiva ... apprehenditur sententia, quam propositio iuxta significationem suorum terminorum importat ... Est autem apprehensiva ipsamet propositio intellecta.*

[4] ibid. Bl. 11: *Alia est* (*noticia*) *assensiva, qua propositioni apprehensae assentimus.*

schen und der bewußten Verstandestätigkeit geradezu aus der Wirksamkeit von zwei verschiedenen Seelenvermögen erklären wollte[1], so findet sich davon bei Marsilius nur ein schwacher Nachhall in der Unterscheidung des komplexen vom inkomplexen, des apprehensiven vom assensiven Erkennen[2].

In der beweisenden Urteilstätigkeit wird die höchste Stufe des verstandesmäßigen Erkennens erreicht, und mit der Bemerkung, daß alle Verstandeserkenntnis entweder aktiv erfolgen (*noticia actualis*) oder aber als zuständliche Wirkung des Erkenntnisaktes der Seele verbleiben kann (*noticia habitualis*)[3], ist die Beschreibung des Erkenntnisprozesses abgeschlossen. Es erhebt sich nunmehr die wichtige Frage, nach welchen Prinzipien denn die Annahme oder Ablehnung der vom Intellekt im „apprehendierenden" Urteil aufgestellten Begriffsverbindungen durch das „assensive" Urteil zu erfolgen hat, d. h. was der Grund der Bejahung oder Verneinung im Urteil und schließlich was überhaupt der Grund der Wahrheit des Urteils und des Irrtums sei. Die Frage scheint für diese Erkenntnistheorie schwierig zu beantworten, da ja der ganze Erkenntnisprozeß nur seinen ersten Anstoß (in der sinnlichen Wahrnehmung) von den Dingen der Außenwelt empfängt, in seinem weiteren Verlauf aber ganz innerhalb des erkennenden Bewußtseins verläuft, sodaß insbesondere das eigentliche Material des Urteilens, die Begriffe und ihre komplexen Verbindungen, sich nicht wie in der älteren Psychologie als Spiegelungen der Wirklichkeit, sondern als Produkte des erkennenden Verstandes selbst darstellen. Marsilius legt besonderen Wert auf diesen Fortschritt der neuen Erkenntnislehre: der unmittelbare Gegenstand des Wissens ist niemals das Ding selber als etwas Außermentales, sondern die *propositio apprehensiva* als etwas Seelisches. Unter ausdrücklicher Berufung auf den Sentenzenkommentar Okkams, der hier die *communis opinio* darstelle, wird diese Ansicht gegen die „entweder allzu subtile oder einfach unlogische" Meinung Gregors von Rimini verteidigt, der die Verwendbarkeit einer bloß

[1] SIEBECK l. c. 329/30.

[2] Über das Verhältnis des Willens zum Intellekt vgl. die Willenslehre (unten in cap. 4, c).

[3] lib. sent. I, Bl. 11, a—b: *Noticia habitualis... est illa quae manet ex actu etiam ipso actu cessante, sicut dormitione scientis.* In diesem kurzen Satze wird offenbar eine Erklärung des Erinnerns und Vergessens angedeutet, ähnlich derjenigen Okkams (SIEBECK l. c. 335).

seelischen Qualität als Gegenstand der Erkenntnis leugnete[1]. Der Einzelbegriff des Urteils wird als entfernter, die durch ihn vertretene Sache als entferntester Gegenstand des Wissens bezeichnet (*obiectum remotum* bezw. *remotissimum assensus*) — offenbar eine selbstgebaute Lieblingsdistinktion unseres Autors, die er bei jeder Gelegenheit wiederholt[2]. Man darf sie wohl als einen Versuch betrachten, trotz der ausschließlich subjektiven Gestaltung des Denkprozesses das objektive Ding als Gegenstand des Wissens zu retten, wenn auch nur als den „entferntesten".

In der Tat zeigt sich in diesem nahen Verhältnis der subjektiven Begriffswelt zu den objektiven Dingen der Ausweg aus der soeben berührten Schwierigkeit, den Grund für Bejahung bezw. Verneinung des Urteils zu finden. Es besteht nicht der mindeste grundsätzliche Zweifel, daß der Erkenntnisprozeß trotz seiner Subjektivität dem sachlichen Verhältnis der äußeren Dinge untereinander entspricht. Das wird am klarsten in der handschriftlich überlieferten „Metaphysik" ausgesprochen. Sehr einfach liegt dieses Verhältnis zunächst für die inkomplexen Einzelbegriffe, die *primi actus intellectus*, die er aus den *phantasmata* der sinnlichen Wahrnehmung bildet; sie können gar nicht „falsch" sein, da sie „auf natürlichem Wege" aus den Dingen selbst entstehen[3]. Und

[1] L. c. Bl 12, b ff. Die sehr ausführliche Polemik zeigt eine dem M. v. I. sonst ungewöhnliche Heftigkeit, die wohl aus gewissen Bl. 12, c angedeuteten Erfahrungen in der Disputation zu erklären ist. Sachlich ist die Differenz garnicht so groß. Gregor, der die interessante Debatte auf eine wirklich philosophische Höhe hebt (In I. lib. sent. prol., qu. 1, art. 1., concl. 1—3, Bl. 2—2[V]) bekämpft die extrem nominalistische Meinung einerseits, der Gegenstand des Wissens sei die *conclusio demonstrationis* selbst (so Okkam), die realistische Meinung andrerseits, es sei eine *res extra animam;* er selbst bezeichnet als Gegenstand des Wissens das *significatum totale conclusionis*, also den sachlichen Inhalt der im Urteil ausgesprochenen Aussage; das Urteil zielt niemals auf sich selbst, sondern auf seinen Gegenstand. Man sieht: hier wird der Wahrheitsgrund des Erkennens sehr ernsthaft gesucht! Nun will auch M. v. I. einen sachlichen Grund des Urteils in den Dingen selbst finden. Seine Lösung (s. sogleich im Text!) ist aber viel äußerlicher. Prantl IV, 13, N. 49, 78, N. 301 u. 98, N. 398 bringt die Stelle bei Gregor mißverständlich mit den Ansichten Alberts von Sachsen und des M. v. I. zusammen. Mit Gregor scheint Albert übereinzustimmen, aber nicht mit M. v. I.!

[2] Z. B. lib. I prior. analyt., qu. 1, Bl. 1, a; abbrev. phys. Bl. 3, c; lib. sent. III, qu. 14, art. 2, N. 1, Bl. 453 u. ö.

[3] metaphysica (Hs. nr. 75) l. VI, qu. 6 (Register nr. 42) art. 3, concl. 1, Bl. 77, d: *Omnis primus actus intellectus est verus... quod fundatur in re et causatur mente vel in mente a re.* Er kann nicht „falsch" sein, da er *non habet*

in den Dingen *extra animam* gibt es nicht „wahr und falsch"[1]. Aber auch die komplexen Begriffsbildungen, soweit sie es mit der Kombination und Trennung von Einzelbegriffen zu tun haben, die aus sinnlicher Erfahrung herstammen, erhalten ihre Begründung aus dem sachlichen Verhältnis der außermentalen Dinge untereinander (*ex correspondentia rei qualis per conceptum representatur*): der Knabe, der seine Mutter kommen sieht, bildet eine „naturgemäß" richtige Kombination von Subjekt und Prädikat in dem Urteil: „die Mutter kommt"[2]; jedes irrige Urteil dieser Art beruht auf einer Kombination sachlich nicht zusammengehöriger Elemente. Und umgekehrt beruht die Richtigkeit des negativen Erfahrungsurteils darauf, daß es Einzelbegriffe voneinander trennt, die nicht als Prädikat und Subjekt desselben Urteils bestehen können, da sie nicht *pro eodem supponunt*[3].

Mit alledem befinden wir uns im Gebiet der „zufälligen Einzelwahrheiten" der bloßen Erfahrung[4]. Anders steht es mit den „allgemeinen Wahrheiten", die aus der Abstraktion im höheren Sinne hervorgehen, d. h. aus Allgemeinbegriffen kombiniert werden. Für sie gilt die logische Evidenz. Es gibt nämlich eine Reihe von derartigen Urteilen, die schlechthin „notwendig" sind, ohne daß es einer besonderen „Erklärung" bedürfte; z. B. ist der Satz: „Es gibt eine Substanz" oder der Satz des Widerspruchs (als *primum principium*[5]) keines Beweises bedürftig. Es sind die allgemeinsten und obersten Inhalte der wissenschaftlichen Überlieferung, und indem nun mit Hilfe des logischen Schlußverfahrens aus ihnen weitere Sätze abgeleitet werden, entsteht „Wissenschaft" im eigent-

[causam] corruptivam in re. Ganz ähnlich in der sehr lehrreichen *quaestio* 8 des VI. Buches (Register nr. 44) art. 1, Bl. 79, b: *Conceptus... primi sunt veri, quod generantur a rebus mente vel in mente.*

[1] qu. 42 art. 4, concl. 3, Bl. 78, a.

[2] lib. II, qu. 1, art. 3, Bl. 13V.

[3] l. c. lib. VI, qu. 7, Bl. 79, a.

[4] l. c. lib. II, qu. 1, art. 3, Bl. 13, c: *Prime veritates a nobis cognite quoad tempus sunt propositiones singulares contingentes, que cognoscuntur mente sensu.*

[5] l. c. lib. IV, qu. 12 (Register 24). — Lib. sent. III, qu. 14, art. 1, pars 3, dubium 1, concl. 1, prob. 5, Bl. 449, c erscheint der Satz des Widerspruchs als *primum principium luminis naturalis* in logischer und ontologischer Fassung.

lichen Sinne, die über „zufällige" Wahrheiten sich erhebt[1]. Während alles Geschehen sich am einzelnen vollzieht, handelt die Wissenschaft nur vom allgemeinen[2].

Man sieht: es sind die Kernsätze der aristotelischen Analytik, die hier unbekümmert um alle scheinbare Subjektivierung des Erkenntnisprozesses festgehalten werden. Erfahrung und logische Evidenz als die Pfeiler alles Erkennens scheinen auch durch die ausführlichere Darstellung hindurch, die der Sentenzenkommentar von der Genesis und Begründung des zustimmenden Urteils entwirft. Ohne formellen Beweis, d. h. unmittelbar läßt sich die Zustimmung aussprechen auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung (z. B. in dem Urteil: „Dies Betastete ist warm"), oder auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung mit Hilfe des abstrahierenden Verstandes (z. B. „Alles Feuer ist warm"), oder aus Prinzipien, die eine „notwendige" Beziehung zwischen den Begriffen setzen (z. B. „Das Ganze ist größer als sein Teil"), oder endlich im Vertrauen auf eine Autorität, wie gegenüber dem Glaubenssatze von der göttlichen Trinität. Die unbefangene Nebeneinanderstellung von Autoritäts- und Erfahrungsbeweis in dieser Aufzählung erhält ihre besondere Bedeutung und nähere Ausführung in dem theologischen System, von dem noch die Rede sein wird. Auch von den „Beweisen", die zu dem nicht unmittelbar evidenten, sondern abgeleiteten assensiven Urteil hinführen, gibt es vier Arten; denn wenn auch alle „Wissenschaft" in streng logischen Ableitungen (Schlüssen) aus sicher erkennbaren Prinzipien besteht, so gibt es doch außer ihr noch ein weniger strenges Wissen abgestuften Gewißheitsgrades: die Vermutung auf Grund gewisser unsicherer Ein-

[1] Metaph. lib. II, qu. 1, art. 3, Bl. 13, d: *[Intellectus] per abstractionem a singularibus conceptibus sumit conceptus communes, qui combinati faciunt propositiones necessarias, sicud sund iste: „Substantia est", vel „aliquid est"... Cum tales fuerint evidentes, eo quod termini eorum evidentem veritatem in se includunt ex parte sue significationis, intellectus eis formatis statim sine quacumque declaratione assentit, eo quod naturaliter inclinatur ad veritatem. ... Huius modi paucas intellectus per se componit, sed multas per instructionem ab alio.... Ex illis formatis . . . devenit ad noticiam conclusionum ex illis inferribilium, ad quod plurimum confert doctrina ab alio scientie, quomodo principia debent disponi ad illacionem suarum conclusionum, quod hoc difficiliter invenit homo per scriptum.*

[2] l. c. lib. I, qu. 6, art. 4: *Philosophus voluit... quod ars et scientia sunt universalia, quod sunt de rebus solum secundum conceptus suos universales, ... quod actus sunt circa singularia.*

sichten (*suspicio*), die „Ansicht“ (*opinio*), aus nur wahrscheinlich gültigen Voraussetzungen logisch zwingend abgeleitet, und endlich das theologische Wissen, dessen formales Schlußverfahren der „natürlichen“ Wissenschaft entspricht, dessen oberste Grundsätze aber nicht in sich evident, sondern durch den Glauben begründet sind[1]. Auch hier läßt sich das Vorbild aristotelischer Sätze (Analytik und Topik) deutlich erkennen. Und überhaupt ist ja das Wesentliche aus all diesen Einzelheiten die überlieferte Doppelpoligkeit der peripatetischen Erkenntnislehre: Erfahrung und logische Gewißheit, induktive und deduktive Methode sollen nebeneinander zur Wahrheit führen[2]. Die Gültigkeit dieser obersten Prinzipien selbst wird nicht als ein Problem empfunden. Wie sich ihr Ineinanderwirken im einzelnen gestaltet, wie weit die Tragweite einerseits der aus sinnlichen Wahrnehmungen abgezogenen Begriffe, zum andern der rein logischen Einsichten reicht, das muß sich aus der Betrachtung einmal der physikalischen, andererseits der metaphysischen Arbeiten unseres Philosophen ergeben.

Soviel aber läßt sich jetzt schon erkennen, daß von irgendeinem grundsätzlichen Zweifel oder einer Gleichgültigkeit des Okkamisten gegenüber den Realitäten der Erfahrungswelt gar nicht die Rede sein kann. An ihnen muß sich ja die Richtigkeit der nichtabstrakten Urteile bewähren! Es ist ein schwer begreifliches Mißverständnis dieser Erkenntnislehre, wenn man ihr nachsagt, sie habe es verhindert, daß die Okkamisten „eine inhaltlich bestimmte selbständige Wissenschaft von den *res* betrieben“[3]. Was verschlägt es, daß die „Wissenschaft“ im strengen aristotelischen Sinne sich auf Abstraktionen, auf Allgemeinbegriffen aufbaut, deren gegenseitiges Verhältnis sich nicht erfahrungsmäßig, sondern nur logisch bestimmen läßt? Oder ist etwa die Leugnung der außermentalen Realität der Allgemeinbegriffe identisch mit der Leugnung der außermentalen Realitäten überhaupt? Innerhalb ihres Bereiches

[1] lib. sent. I, qu. 2, art. 1, Bl. 11, a.

[2] Ganz deutlich z. B. lib. sent. I, qu. 42, art. 2, Bl. 176, c. Der Intellekt kann zustimmen *his que cadunt:* a) *sub sensu et principiis, quorum noticiam habet cum sensu;* b) *principiis notis ex implicatione evidenti veritatis in significatione terminorum et conclusionibus, que ex talibus possunt inferri.* — Ähnlich: lib. sent. II, qu. 1, art. 2, Bl. 205, b.

[3] Hermelink Theolog. Fakultät Tübingen, 105. Dagegen im wesentlichen richtig: Scheel I², 184—9. Im einzelnen scheint mir die Scheelsche Darstellung der Erfurter Erkenntnislehre nicht ganz klar; ist z. B. für Trutvetter wirklich der „komplexe“ Begriff früher als der „inkomplexe“? (p. 187).

besitzt für Marsilius auch die reine Erfahrungswissenschaft eine durchaus zureichende „Evidenz"; unsere gesamte Naturerkenntnis läßt sich aus ihr ableiten[1].

Und ebensowenig ist in den Sätzen dieser Erkenntnislehre notwendig ein grundsätzlicher Zweifel an der Möglichkeit metaphysischer Erkenntnisse enthalten. Gewiß ist seit der Zerstörung der „realistischen" Vorstellung, das Allgemeine existiere außerhalb des erkennenden Bewußtseins in den Dingen selbst, das Verhältnis zwischen begrifflicher und „realer" Welt nicht mehr so eindeutig bestimmt wie früher. Aber von einer „prinzipiellen Loslösung der Logik von der Metaphysik"[2] könnte man doch nur dann sprechen, wenn die ontologische Bedeutung der Allgemeinbegriffe, d. h. ihre Fähigkeit, das „Wesen" der Dinge im Sinne des Aristoteles zu erfassen, in der nominalistischen Grundthese geleugnet würde. Erst das Studium einer nominalistisch-„modernen" Metaphysik, wie es bisher noch nicht versucht worden ist, und zu dem uns die metaphysische Arbeit unseres Philosophen Gelegenheit geben wird, kann über diesen Punkt aufklären. Die nominalistische Ablehnung der Vorstellung, als ob die Allgemeinbegriffe irgendwie von außen her in der Seele erzeugt oder abgespiegelt würden, besagt noch nichts darüber. Und ebensowenig kann die Vorliebe Okkams für den Erfahrungsbeweis ins Feld geführt werden. Er selbst begnügte sich keineswegs damit, die Sätze der „natürlichen Theologie" darum zu bestreiten, weil für sie die „Intuition", d. h. die sinnliche Erfahrung ihrer Objekte fehle; vielmehr legte er als echter Aristoteliker den Hauptwert auf den Nachweis der logischen Unmöglichkeit, ihren Inhalt aus notwendig gültigen Aussagen allgemeiner Natur abzuleiten. Es kam also alles darauf an, welche Tragweite man den Kombinationen universaler Begriffe im Urteil zutraute: war es möglich, mit ihrer Hilfe zu einer begrifflichen Konstruktion des allgemeinsten Zusammenhangs der Wirklichkeit zu gelangen? Okkams Zutrauen war gering, und es ist nicht einzusehen, warum das nicht letztlich mit der „echt englischen Eigen-

[1] Vgl. Okkam, super lib. I sentent., dist. 2, qu. 4 AD: *Nihil refert ad scientiam realem, an termini propositionis scite sint res extra animam vel tantum sunt in anima, dummodo stent et supponant pro ipsis rebus extra.*

[2] H. Maier, Melanchton als Philosoph, A. f. PH. Abt. I, Bd. X (1897) p. 444. Mißverständlich auch Windelband Gesch. d. Phil.[4] 272: „Die Welt des Bewußtseins ist eine andere als die Welt der Dinge ... Die Dinge sind anders als unsere Vorstellungen von ihnen."

art seines Wesens“ zusammenhängen soll, die sich mit der empirischen „Ermittlung der an der Oberfläche des Daseins sich herausstellenden Gesetzmäßigkeit“ begnügt, ohne in höherem Grade das Bedürfnis nach wissenschaftlicher Erhärtung der Glaubenssätze zu besitzen. Man braucht darum noch nicht zu leugnen, daß seine wesentlich auf der sinnlichen Erfahrung aufgebaute Erkenntnistheorie diesen Neigungen entgegenkam[1]. Das Beispiel des Marsilius lehrt indessen, daß ein deutscher Philosoph mit andern inneren Voraussetzungen trotz der okkamistischen Erkenntnistheorie zu sehr weitgehenden metaphysischen Schlüssen, ja zu einer Erneuerung thomistisch-augustinischer Sätze über die Erkennbarkeit Gottes gelangen konnte. Die Betrachtung seines physikalischen, metaphysischen und theologischen Systems wird uns zeigen, daß es nicht angeht, die „Okkamisten“ in Bausch und Bogen mit dem Schlagwort ihrer mittelalterlichen Gegner als „Verächter der realen Disziplinen“ zu brandmarken.

Die Betrachtung der Physik mag darin den Anfang machen.

3. Physik.

Es gehört zu den am weitesten verbreiteten Irrtümern über die Spätscholastik, daß die naturwissenschaftlichen Interessen der okkamistischen Schule stärker als in den Reihen ihrer Gegner durch inhaltleeres logisches Spintisieren erstickt worden seien. Die „terministische Logik“ soll im besondern daran schuld sein. Sie habe zu einem einseitigen Ausbau des logischen Formensystems

[1] Gegen SCHEEL I² § 15,4–6. – Zitate: SIEBECK l. c. 321/2. Sch. bestreitet jeden Zusammenhang zwischen der Erkenntnistheorie Okkams und seiner inneren Stellung zur Metaphysik und dem Problem: „Vernunft und Offenbarung“ und will alles auf die (schon von Thomas angebahnte) Erneuerung des „aristotelischen Wissenschaftsbegriffes“ zurückführen, dessen Bedeutung auch von mir oben hervorgehoben ist. Indessen wie vieldeutig dieser Begriff war, zeigt die Geschichte der Scholastik seit Thomas; in der Tiefe müssen noch andere Motive gewirkt haben, die von Siebeck nur zum Teil angedeutet sind (weitere Motive sind: die Zeitströmung der „Pariser Artikel“ von 1277 – s. unten! — R. Bacons Empirismus, die Übertreibung der metaphysischen Distinktionen durch Duns Skotus u. a. m.). Den M. v. I. hat der „aristotelische Wissenschaftsbegriff“ nicht an einer Erneuerung älterer Gottesbeweise gehindert; seine innere Einstellung ist gerade in diesen Dingen grundsätzlich anders als bei den von Sch. geschilderten Erfurter „Okkamisten“. Soll etwa die aristotelische Lehre „eine Wissenschaft von den Dingen“ im Sinne der Naturwissenschaft oder der Metaphysik verhindert oder erschwert haben? Oder was will Sch. sonst aus diesem Wissenschaftsbegriff erklären?

unter Vernachlässigung der materialen Disziplinen der Philosophie geführt[1]. Soweit sich dieses Urteil über den zunehmenden grammatischen Schematismus der „modernen" Logik beklagt, wird es von keiner Seite Widerspruch erfahren — obschon in dem Ausbau des „terministischen" Systems während des 15. Jahrhunderts zwischen Thomisten, Skotisten und Okkamisten nur graduelle Unterschiede bestanden. Für die Naturwissenschaften ist es schlechthin irrig. Daß die rationalistischen Ansätze der okkamistischen Erkenntnistheorie durch mindestens ebenso starke empiristische aufgewogen wurden, haben wir bereits gesehen. Aber auch abgesehen von aller Theorie ist nicht zu erkennen, daß die „Modernen" grundsätzlich die Naturwissenschaften besonders arg vernachlässigt hätten. Viel eher könnte man sagen, daß Okkams radikale Scheidung der Gebiete von Glauben und Wissen gerade zur Verselbständigung so rein weltlicher Wissenschaften wie der Naturbetrachtung beigetragen hat. Nun hat sich gewiß die Spätscholastik in gewissem Sinne (wir erwähnten es bereits) von den naturwissenschaftlichen Realitäten fortentwickelt. Aber an den „nominalistischen" Grundsätzen kann das nicht gelegen haben. Was hätten denn die Vertreter des thomistischen, skotistischen oder averroistischen „Realismus", die Erneuerer der *via antiqua* im 15. Jahrhundert, an sachlichen Leistungen in der physikalischen Weltbetrachtung vor den *moderni* voraus? Soweit sie nicht einfach die älteren Traditionen wieder aufwärmten, haben sie sich vor Entlehnungen aus den Schriften ihrer nominalistischen Gegner keineswegs gescheut[2]. Die Schwierigkeit des mittelalterlichen Denkens, zu eigenen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zu gelangen, ist ja nicht auf die Spätscholastik beschränkt: sie ist letztlich in dem Gegensatz scholastischer, d. h. schulmäßiger, nur n a c h denkender Wissenschaft zum Erfahrungsprinzip der modernen Welt überhaupt begründet. Seit dem 14. Jahrhundert verschärft sie sich allerdings nicht unwesentlich durch eine Übersteigerung der dialektischen Forschungs- und Darstellungsmethode mit ihrer „buchgelehrten Diskussion der Autoritäten"[3], die wir an den physikalischen und theologischen Werken des Marsilius noch studieren

[1] So etwa Hermelink a. a. O. 97. Die von H. bekämpfte Ansicht Windelbands l. c. 287) kommt der Wahrheit sehr viel näher, obgleich W. die Forschungen Duhems noch nicht kannte.

[2] Belege s. bei P. Duhem III, 97 ff.

[3] Windelband, Gesch. d. Phil.[4], 287.

werden. Aber das hat mit den „terministischen“ Formen der Erkenntnistheorie höchstens indirekt zu tun. Vielmehr hat uns eine überraschende Entdeckung Duhems gezeigt, daß gerade die raffinierte Ausbildung logischer Unterscheidungen, wie sie die Schule Okkams im 14. Jahrhundert betrieb, ihr eine in gewissem Grad selbständige Nachprüfung des überlieferten aristotelischen Weltbildes ermöglichte, die in einigen ihrer Ergebnisse als unmittelbare Vorarbeit der modernen Naturwissenschaft zu gelten hat. Es kann also keine Rede davon sein, die naturwissenschaftlichen Interessen der „Okkamisten“ geringer einzuschätzen als die irgendwelcher anderer Scholastiker[1]; viel mehr noch: ihren mathematisch-physikalischen Leistungen gegenüber verblaßt nicht nur aller angebliche „Realismus“ der späteren *via antiqua*, sondern — es ist kaum zuviel gesagt — ein recht erheblicher Teil des humanistischen Fortschrittsgeredes zu luftigem Dilettantismus.

Wir werden den allgemeineren historischen Zusammenhang dieser Tatsachen noch eingehender zu betrachten haben. Zunächst wenden wir uns den naturwissenschaftlichen Schriften unseres Philosophen im einzelnen zu.

Den wichtigsten Bestand bilden die oft gedruckten Quästionen *de generatione et corruptione* und zwei verschiedene Ausgaben des Kommentars (Quästionen) zur aristotelischen Physik, auf die ich sogleich zurückkomme. Daneben zeigt das Handschriftenverzeichnis

[1] Die ansehnliche Stellung der Naturphilosophie im Rahmen der „modernen “Wissenschaft ergibt sich u. a. aus dem encyklopädischen Schema, das Marsilius seinem „Abriß der Physik“ voranschickt. Er unterscheidet: 1. *philosophia principalis*, bestehend aus: a) *phil. prima* = Metaphysik, b) *phil. naturalis*, c) *phil. moralis*. — 2. *philosophia adminiculativa* (Vorschule) = 7 *artes liberales*. Dabei erscheint die Theologie als eine Unterabteilung (*scientia subalternata*) der Metaphysik, die Jurisprudenz als Spezialfach der Ethik, die Medizin als Sonderfach der Naturphilosophie, die Logik nur als Vorschule! Doch soll „Unterabteilung“ nicht eine Herabdrückung im Range, sondern nur eine zweckmäßige Arbeitsteilung bedeuten. (*quanto specialior, tanto perfectior*). Immerhin zeigt sich, welche überragende Stelle die Philosophie innerhalb der Spätscholastik beansprucht! – Druck nr. 13, Bl. 2a. Die eben dort folgende systematische Einteilung der Naturwissenschaften, die alle Schriften des Aristoteles u. Alberts d. Gr. zur Naturphilosophie in ein kunstvolles encyklopäd. Schema bringt (8 Sonderdisziplinen), findet sich noch ausführlicher in: de gener. et corr., L. 1, qu. 1, Druck nr. 7, Bl. g 3. — Die ältere Unterscheidung „sermozinaler und realer“ Wissenschaften enthält der Sentenzenkommentar, l. I, qu. 2, Druck nr. 15, Bl. 10. Sehr bezeichnend für den Nominalismus sind die dort gebrauchten Termini: *scientiae signorum* — *scientiae rerum*.

ungedruckte Abhandlungen zu weiteren physikalischen Schriften des Stagiriten: *de sphera* (verloren), *de celo et mundo*, *de parvorum naturalium libris* und daraus insbesondere *de sensu et sensato;* diese Manuskripte sind mir sämtlich unbekannt und würden zweifellos noch manche Ausbeute ergeben. Für die vorliegende Untersuchung benutzte ich die Schriften über „Werden und Vergehen" in dem Abdruck nr. 7 und das gedruckte physikalische Compendium (*abbreviationes libri physicorum*) in dem einzigen mir bekannten deutschen Exemplar der Jenaer Universitätsbibliothek (Druck nr. 13). Außer dieser abgekürzten Ausgabe der Physik existiert nun noch ein ausführlicher Kommentar in einem späten, von Duhem benutzten und in Deutschland bisher nicht ermittelten französischen Abdruck (nr. 11), mit dem es eine eigene Bewandtnis hat. Einmal ist diese Fassung durch eine sonderbare Verwechslung in Ausgaben des 17. Jahrhunderts unter die Werke des Duns Skotus geraten[1]; sodann zeigen die von Duhem daraus zitierten Stellen häufig eine konfuse und von den sonst bekannten Lehrmeinungen unseres Philosophen und seiner Schule abweichende Auffassung, die mit dem Inhalt der *abbreviationes* und entsprechender Stellen des Sentenzenkommentars nicht zu vereinigen ist[2]. Duhem sucht diese Unterschiede mit der verschiedenen Entstehungszeit zu erklären: das ausführliche Werk sei in Paris entstanden, das abgekürzte für Heidelberger Lehrzwecke geschrieben; dem widerspricht schon die Tatsache, daß die *abbreviationes* unverkennbare Hinweise auf Pariser Verhältnisse enthalten[3]; vor allem aber ist nicht einzusehen, warum denn unser Magister in Paris stärker von der Pariser Tradition abgewichen sein soll als später? Sollte es sich nicht vielmehr in dem Lyoner Druck (nr. 11) um eine verderbte oder überarbeitete Ausgabe durch die eklektisch gerichteten Schulen des 16. Jahrhunderts handeln? Erst eine Vergleichung des — mir unzugänglichen — Druckes mit den Handschriften könnte hier Klarheit schaffen.

Formal betrachtet stellen beide Schriften: *de generatione et corruptione* und über die Physik den Typus des „modernen" Kom-

[1] s. Duhem II, 9, N. 1.

[2] Vgl. Duhem II, 30: Bestimmung der Maximalwerte im Verhältnis gegensätzl. Kräfte; ibid. II, 45/6: das unendlich Große, dazu lib. sent. I, qu. 42. (Bl. 47); Duhem II, 343: Theorie der Schwere; ibid. III, 404: Messung ungleichförmiger Geschwindigkeiten.

[3] Druck nr. 13, Bl. 29, d: werden die Türme von Notredame, Bl. 62, a: Paris und Avignon zur Veranschaulichung verwendet.

mentars dar; recht deutlich zeigt vor allem die venetianische Ausgabe der erstgenannten Abhandlung (Druck nr. 6–7) den Unterschied gegen die älteren scholastischen Methoden. Hier ist die Arbeit des Marsilius mit einem gleichlaufenden Kommentar des Egidius Romanus verbunden; während dieser sich nun müht, den — durch mechanische Wortübersetzung fast sinnlos entstellten — lateinischen Text des Aristoteles wörtlich und sachlich zu erläutern, stellt Marsilius ohne formelle Anlehnung an die Vorlage eine Reihe von Quästionen auf, die in dem umständlichen Schematismus der spätscholastischen Dialektiker hin- und hergewendet werden. Da dasselbe Verfahren in allen noch zu besprechenden Schriften wiederkehrt (der kurze Abriß der oben betrachteten *parva logicalia* war davon frei geblieben)[1], verweilen wir einen Augenblick bei der Betrachtung dieser Darstellungsmethode.

Die Wurzeln ihrer Entstehung in den Schultraditionen der *lectio*, *disputatio*, der Autoritätenmethode, dem *sic et non*-Verfahren Abälards, der aristotelischen Dialektik und der älteren kanonistischen Literatur lassen wir hier unberührt[2]. Ihre wuchernde Entwicklung im späteren Mittelalter kann man am bequemsten an den Sentenzenkommentaren seit Thomas von Aquino verfolgen. Bei Thomas ist die ursprüngliche Beziehung zum Text der Vorlage noch deutlich zu erkennen. Der Wortlaut des Lombarden wird stückweise (je eine *distinctio*) vorgelegt, alsdann sprachlich und inhaltlich erläutert (*expositio textus*) und eingeteilt (*divisio*); dann erst folgt die Aufstellung der Quästionen, deren jede sogleich in Unterfragen (*articuli*) sich zerlegt. Nun erst folgt die eigentliche Erörterung in dem bekannten dreigliedrigen Schema der Dialektik: Aufstellung bejahender Propositionen und Autoritäten, Entgegenstellung verneinender bzw. umgekehrt, Lösung, zunächst des Problems (*solutio*), alsdann der aufgestellten Gegengründe (*rationes*). Das alles geht knapp und rasch vor sich; jede Proposition hat ihre Prämissen und ihre Konklusion, aber deren Aufstellung erfordert

[1] Dagegen zeigt Druck nr. 1 gleichfalls das noch zu besprechende Schema. Bemerkenswert ist hier jedoch die Anlehnung der Quaestionen an den stückweise abgedruckten Text des Aristoteles. Eine rein hermeneutische Textbehandlung durch Egidius hat auch in diesem Falle der Herausgeber vorausgeschickt.

[2] Vgl. über diese ältere Entwicklung M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode II, Teil 2, cap. 2 bes. 219 ff., ferner 425 ff. u. M. de Wulf Histoire de la philos. mediévale, livre III, 173 ff.

nur ausnahmsweise eine besondere Begründung; ergänzende Correlarien finden sich selten oder gar nicht[1].

Bei Okkam ist der Text des Lombarden verschwunden; die dialektische Erörterung beherrscht ausschließlich das Feld; immerhin ist die Einteilung in Distinktionen noch festgehalten; öfter als später findet sich direkte Berufung auf die Fragestellung des Petrus. Eine umständliche Überprüfung jedes Syllogismus verlangsamt den Gedankenfortschritt; endlose *dubia*, *opiniones* und Unterteile schleppen das Problem zu Tode. Dennoch wirkt das Ganze nicht unlebendig; eine geniale Sicherheit der Fragestellung leuchtet oft hindurch; unbekümmert sprengt zuweilen die Energie des Gedankens den starren Panzer der dialektischen Rüstung: nebensächliche Erörterungen fallen aus oder werden mit rascher Handbewegung abgetan.

Weit schulmäßiger finden wir das alles bei Marsilius von Inghen wieder. Am regelrechtesten und umständlichsten ist das Schema durchgebildet in der letzten Schrift, dem Sentenzenkommentar. Hier war das rechte Feld für systematische Weltbetrachtung und damit für die deduzierende Methode des Syllogismus. Der normale Verlauf der Erörterung beginnt mit der Zerlegung der *quaestio* in Voraussetzungen (*supposita*) und Ziel (*quaesitum*) der Frage. Häufig ist die Frage schon so künstlich gestellt, daß möglichst zahlreiche Voraussetzungen hineingepackt werden. Weiterhin hat sich dann die schon bei Thomas übliche Gegenüberstellung bejahender und verneinender Thesen zu einer vollständigen Doppelbehandlung des Problems ausgewachsen. Regelmäßig folgen nämlich unmittelbar auf die Zerlegung der *quaestio* eine Reihe thesenartig aufgestellter Argumente (*rationes principales*) in schneller Reihenfolge mit verhältnismäßig kurzer Begründung durch je etwa 1—5 Syllogismen (*propositiones*); Autoritäten werden hierbei sparsamer als sonst zitiert. Das Ziel dieser ersten, gewissermaßen einleitenden Erörterung ist regelmäßig der erst später erkennbaren Meinung des Autors entgegengesetzt. Wenn die *quaestio* endgültig mit „Ja“ beantwortet wird, finden wir hier also die verneinende These und umgekehrt. Was bei Thomas Thesis bzw. Antithesis war, ist hier zu einem gar nicht ernst gemeinten Präludium geworden; es sind gewissermaßen die Scheinargumente des Opponenten in der Disputation, die der respondierende Magister in der Haupterörterung

[1] Sancti Thomae opera, Parisiis 1660, tom. VII.

abtun wird. *Supposita* und *quaesitum* der *quaestio* werden nacheinander erörtert. Am Schlusse, an der Stelle, wo bei Thomas meist vollständigere Gegenargumente einsetzen, wird nur kurz, gleichsam den Inhalt des folgenden Hauptteils im voraus zusammenfassend, die Opposition gegen die soeben ausgesprochenen Bejahungen bzw. Verneinungen von *supposita* und *quaesitum* mit je einem Satze erhoben. Kann sich der Autor dabei auf seine Vorlage berufen (im Sentenzenkommentar auf den *magister*, in der Physik auf den Aristoteles), so genügt meistens dessen Zitierung ohne weitere Begründung. (*In oppositum est magister* bzw. *philosophus;* folgt Stellenzitat.) Für den modernen Leser, dem es auf die wirklichen Ansichten des Autors ankommt, ist die Lektüre dieses ersten Teiles in den meisten Fällen ganz unergiebig.

Deutlicher noch als bei Thomas hebt sich sodann der Hauptteil der Argumentation aus dem übrigen heraus, nachdrücklich eingeleitet durch eine Einteilung der Haupterörterung in Unterteile (*In hac questione erunt* 3 — bzw. 4 usw. — *articuli*), die ihrerseits meist, aber nicht immer, der anfangs vorgenommenen Zerlegung der *quaestio* in *supposita* und *quaesita* entsprechen. Die Einleitungsformel, wie sie z. B. bei Gregor von Rimini sich findet: *Respondeo ad istas rationes* usw. erinnert deutlich an die Argumentation des in der Disputation „respondierenden", d. h. die Hauptlast der Erörterung tragenden Magisters. Jeder Artikel zerfällt häufig wieder in partes, innerhalb deren die Erörterung von Lehrsatz zu Lehrsatz (*propositio*, *conclusio*, *ratio*) fortschreitet. Jede Reihe von Lehrsätzen wird gewöhnlich durch zahlreiche Vorbemerkungen (*notandum*) vorbereitet, jeder einzelne Lehrsatz in der Form des Syllogismus bewiesen (*probatur*, *patet*, *demonstratur*, *intellegitur*) jede Prämisse und jeder Schluß auf seine Gültigkeit überprüft und umständlich begründet (*consequentia tenet*, *et major patet . . . et minor patet . . . .*). Das wesentlich Neue aber gegenüber dem früheren Darstellungsverfahren ist die Ausdehnung der dialektischen Methode auf immer weitere Unterteile der Argumentation: nicht nur die Hauptargumente, sondern jeder einzelne Lehrsatz, ja dessen syllogistische Begründungssätze können durch Gegenüberstellung konträrer Lehrmeinungen (*in oppositum*, *contra arguitur*) mit Begründung (*confirmatur*) und deren Widerlegung (*solutio*) bewiesen werden[1]. Nimmt man hinzu, daß die Lehrsätze gleichsam um-

[1] Zuweilen (so lib. III, qu. 14, art. 1) entwickelt sich das ganze Schema von *rationes*, *oppositio*, Hauptteil und *solutio rationum* sogar innerhalb der

schwärmt sind von massenhaften Ergänzungssätzen (*correlaria*) mit Begründung, von Erweiterungsfragen (*dubia*), und deren Lösungen, von einleuchtenden Wahrscheinlichkeitssätzen (*opiniones probabiles*) und Zitaten (*autoritates*), so ergibt sich das Bild eines äußerst schwerfälligen Mechanismus, der sich kaum noch übersehen läßt. Seine ganze Unbehilflichkeit tritt erst ins rechte Licht beim Vergleich mit der genialen, völlig selbstherrlichen und in der Tat modern anmutenden Freiheit, mit der Duns Skotus in dem *opus Oxoniense* dieselbe Materie abhandelt: in wechselnder Form je nach der Bedeutung und Schwierigkeit des Gegenstandes, unter Verzicht auf alle syllogistische Spielerei, unter Beschränkung allein auf die großen wissenschaftlichen und religiösen Kontroversen.

Den Schluß jeder Quästio bildet wiederum eine Scheinargumentation: die Auflösung der im Präludium aufgestellten Gegenargumente (*ad rationes principales*), wie sie das dialektische Schema erfordert. Würde der Schwerpunkt der Erörterung in diesen Teil verlegt, der dann die Überwindung der Gegensätze in einer höheren Einheit enthalten müßte, so ließe der Gedankenfortschritt sich weit einfacher und einleuchtender gestalten. Statt dessen ist das Interesse durch die Argumente des zweiten Teiles in Wahrheit erschöpft, und es folgt ein leeres zu-Ende-Haspeln der logischen Maschinerie mit häufigen Wiederholungen; diese Anordnung bewährt sich um so weniger, als häufig die Fragestellung der Quaestio von vornherein gar nicht eine runde Verneinung und Bejahung ermöglicht, so daß das dialektische Schema nur gewaltsam festgehalten werden kann[1]. Wohltätig wirkt dem allen gegenüber das vereinfachte Schema der *abbreviationes* zur Physik: da wird jedes Buch knapp und klar in Traktate eingeteilt, an deren Spitze die wichtigsten Argumente des Aristoteles und Averroës aufgeführt werden; die unmittelbar folgende Aufstellung erläuternder Quaestionen des Marsilius entspricht dem wesentlichen Inhalt dieser Argumente; ihre Abhandlung erfolgt zwar in der üblichen Form

---

verschiedenen „Artikel" einer Quaestion oder sogar in deren Unterteilen (*partes*).

[1] Das oben geschilderte Schema findet sich mit gewissen Abweichungen auch bei Gregor von Rimini, der die Erledigung der *rationes principales* meist knapper abtut als M. v. I., und bei Peter d'Ailly, der ausführliche Prunkreden als Einleitungsvorlesungen jedem Buche des Sentenzenkommentars voranstellt und sich mit weit weniger *quaestiones* begnügt als M. v. I.; beide zählen ihre Quästionen nach den „Distinktionen" des Magisters, was unser Autor unterläßt. (Drucke: Gregor: Venedig 1503, Peter v. Ailly: Straßburg 1470.)

der syllogistisch bewiesenen Lehrsätze mit Vorbemerkungen, Gegenargumenten nebst Auflösung, Nebensätzen und Zweifeln (*dubia*), aber doch weit rascher und handlicher als in dem theologischen Werke.

Bei dieser Vereinfachung mag außer dem Charakter des kurzen Lehrbuches noch ein tieferer Grund mitwirken; denn auch die Abhandlung *de generatione et corruptione* ist immerhin erheblich weniger umständlich gebaut als der Sentenzenkommentar. Es ist klar, daß die ganze streng syllogistische Methode des Argumentierens auf der deduzierenden Ableitung des Lehrinhalts aus feststehenden Vordersätzen beruht, die ihrerseits durch Autoritäten oder Vernunftaxiome gestützt sind. So sehr eine solche Methode der metaphysisch-theologischen Systembildung zu Hilfe kam, so wenig paßte sie im Grunde auf das naturwissenschaftliche Erkennen. Häufig lassen sich denn auch die physikalischen Lehrsätze des Marsilius nicht aus autoritativen Äußerungen des Aristoteles und seines Kommentators Averroës ableiten — sei es, daß sie der späteren arabischen Tradition, sei es, daß sie der Beobachtung neuerer Scholastiker seit Albert dem Großen entstammen. In solchen Fällen wird dann regelmäßig versucht, eine Übereinstimmung wenigstens mit Prinzipien des Stagiriten nachzuweisen; häufig wird aber das ganze syllogistische Schema über Bord geworfen und einfach der Erfahrungsbeweis (*per experientiam*) angerufen[1]. Marsilius ist sich auch theoretisch mit Aristoteles klar darüber, daß der Induktionsbeweis, der aus den Wirkungen auf die Ursachen schließt, in der Naturphilosophie ein besseres Recht habe, als die umgekehrte Demonstration, die von den Ursachen zu den Wirkungen vorschreiten will; jene Beweismethode stützt sich auf die unmittelbare Erfahrung (*experientia sensibilis*); die Erkenntnis der Ursachen dagegen sei stets eine abgeleitete, obgleich die wissenschaftlich wertvollere[2]. Sie greift also bereits über den Rahmen der rein physikalischen Wissenschaft hinaus. Damit ist gewiß nicht eigentlich der Gegensatz zwischen deduktiver und induktiver Methode bezeichnet; indessen gewinnen diese Sätze doch ihre

[1] Das deutlichste Beispiel bildet die anti-aristotelische Lehre vom *impetus*, Druck nr. 13, Bl. 80/1. S. darüber unten S. 104 ff.

[2] Druck nr. 13, Bl. 3, a: *Sed dices: secundum quem processum* [nämlich: *a causis ad causata* oder *ab effectibus ad causas*] *oportet procedi ordine doctrine in scientia naturali? Dico, quod secundum processum secundum, quia oportet prius ex effectibus demonstrare causas esse et tunc oportet tales effectus esse propter tales causas* usw. Verbindung mit der *experientia:* ibid. Bl. 3, c.

Bedeutung, wenn man sich erinnert, daß für Aristoteles das Kausalverhältnis mit dem der logischen Unterordnung zusammenfällt, also Priorität der Wirkung gegenüber der Ursache zugleich Priorität des Besonderen gegenüber dem Allgemeinen bedeutet. Ganz deutlich wird das Erfahrungsprinzip an einer anderen Stelle des Buches ausgesprochen; dort gilt der Satz: *Philosophia naturalis fundatur super experientiam* als Voraussetzung, die keines Beweises bedarf[1]. Und ähnliche Sätze finden sich in dem Traktat *de generatione et corruptione*, der (echt aristotelisch) die Selbstevidenz der logischen Axiome als „höchste Evidenz" der aus Erfahrung und Sinneseindrücken entstammenden „natürlichen Evidenz" gegenüberstellt; die letztere führt freilich nur zur Erkenntnis der äußeren Dinge als solcher, nicht ihrer metaphysischen Wesenheit. Aber sie genügt für den Naturphilosophen[2]. Und an anderer Stelle wird die „logische" Betrachtungsweise geradezu in Gegensatz gebracht zur „physikalischen"[3]. So zeigt sich, daß die empiristischen Motive der „modernen" Erkenntnislehre keineswegs durch „logischen Formalismus" oder rationalistische Theorien erstickt sind. Ein anderes ist die Frage, ob auch in der praktischen Durchführung der physikalischen Weltbetrachtung die Erfahrung das letzte Wort behält oder ob und wie weit etwa hier die empiristische Theorie versagt zugunsten autoritativer Überlieferung und logisch-metaphysischer Konstruktionen, wie sie der antike Vernunftoptimismus in den Mittelpunkt auch der physikalischen Erörterung gestellt hatte.

Die Forschungen Duhems über das physikalische Weltbild der Pariser Nominalisten des 14. Jahrhunderts suchen die These zu begründen, es sei damals eine grundsätzliche Reaktion gegen die überlieferte aristotelische Weltvorstellung erfolgt. Duhem sieht den ersten Anstoß zu dieser Reaktion in den sogenannten *articuli Parisienses* von 1277[4], in denen der Pariser Bischof Stephan Tempier im Auftrage Johanns XXI. und nach Verhandlung mit

[1] Druck nr. 13, Bl. 32, d.

[2] Druck nr. 7, l. I, qu. 2, art. 3, Bl. g 4^{V}: *Summa vocatur evidentia, quae habita de aliqua propositione, et habens eam credendo illam non potest decipi, et tali evidentia scit quisque se esse et principia communia et sic de aliis. Naturalis vero dicitur, quae habetur ex experientiis et coniecturationibus sensibilibus fortioribus ad unam partem contradictionis quam ad aliam . . . Evidentia naturalis . . . sufficit ad philosophum naturalem.*

[3] ibid. l. I, qu. 5, *in oppositum, divisio* des Hauptteils.

[4] Abdruck: Denifle, Chart. I, 543 ff. Vgl. Duhem II, 75 u. Anhang 446 ff.

den Theologen der Universität 219 Sätze der peripatetisch-averroistischen Lehre als ketzerisch verdammte. Ähnliche Verbote waren ohne Erfolg im XIII. Jahrhundert schon mehrfach ergangen[1]; diesmal richtete sich das Verdammungsurteil insbesondere gegen zahlreiche Sätze des Averroisten Siger von Brabant und gegen einzelne Lehren des Thomas von Aquino, wodurch die Angelegenheit zu einer Streitfrage größten Stiles unter den philosophischen Parteien wurde[2]. Erweist sich die These von der einflußreichen Mitwirkung des Heinrich von Gent bei der Aufstellung der „Pariser Artikel", die DUHEM wahrscheinlich macht, als haltbar, so eröffnet sich eine historische Perspektive von großer Reichweite.

Heinrich von Gent vertritt als Gegner des Thomas gewisse Motive der augustinischen Weltanschauung, die in der antithomistischen Literatur immer wieder eine Rolle spielen und vor allem von den großen Franziskanern aufgenommen werden: hauptsächlich die antiintellektualistische Behauptung des Willensprimates und die starke Betonung der Schrankenlosigkeit des göttlichen Willens. Gegenüber der aristotelischen Physik, wie sie Albert und Thomas im wesentlichen vertreten, bedeutete das die Ablehnung einiger entscheidender Grundzüge antiker Weltbetrachtung: die Begrenztheit des Universums und seine geozentrische Einmaligkeit war mit der Unendlichkeit des göttlichen Schöpferwillens, die Ewigkeit der Materie mit der zeitlich bestimmten Weltschöpfung schwer in Einklang zu bringen. Heinrich von Gent selbst behauptete die Möglichkeit, daß Gott mehrere Welten schaffen könne; in der Fortsetzung dieses Gedankens eröffnete sich den Pariser Naturforschern der Ausblick auf neue Weltsysteme, die nicht mehr geozentrisch orientiert waren. Das Problem des Unendlichen wurde zum Lieblingsgegenstand scharfsinniger Überlegungen der terministischen Logiker; die radikalsten unter ihnen verfochten die Fähigkeit des Schöpfers, auch das Unendliche zu realisieren. Und mit dieser Durchbrechung der aristotelischen Autorität ergab sich — so glaubt DUHEM bewiesen zu haben — die Möglichkeit zu weiteren Fortschritten über die antike und arabische Naturwissenschaft hinaus. Was in diesen Gegensätzen zutage tritt, wäre also letzten

[1] S. d. Zusammenstellung bei ÜBERWEG-BAUMGARTNER II[10], 409/10, ferner 509/11.

[2] Die Bedeutung dieser Artikel erhellt u. a. daraus, daß sie den meisten Ausgaben des Petrus Lombardus als Anhang beigegeben wurden. S. PRANTL III, 184, N. 10. Eine Revision erfolgte 1323: STÖCKL II, 779/80.

Endes nichts anderes als die polare Spannung zwischen heidnisch-antikem und christlich-abendländischem Denken, an deren Überwindung in gewissem Sinne das ganze Mittelalter gearbeitet hat, die aber immer wieder, und meist unter dem Wahrzeichen Augustins, hervorgebrochen ist. Bliebe nicht trotz aller solcher Spannungen endgültig die Kontinuität der wissenschaftlichen Entwicklung gewahrt und lägen nicht die Zusammenhänge im einzelnen viel zu kompliziert, als daß sie sich in einfache Gegensatzpaare auflösen ließen, so könnte man versucht sein, das moderne Schlagwort von der „antiken“ und der „faustischen Seele“ hier anzuwenden, die in dem Kontrast der endlichen und der unendlichen Weltvorstellung sich voneinander abheben[1].

Ohne uns in derartige Allgemeinheiten zu verlieren, haben wir hier zunächst zu ermitteln, ob und inwieweit auch bei Marsilius von Inghen von einer Durchbrechung des aristotelischen Weltbildes die Rede sein kann. Darf er doch als der letzte namhafte Physiker des Pariser Kreises gelten.

Die *articuli Parisienses* spielen in der Tat in seinen Schriften eine große Rolle; vor allem da werden sie als unbedingte Autorität zitiert, wo die Unendlichkeit der göttlichen Allmacht in Frage steht[2]. Indessen kann nicht die Rede davon sein, daß sich etwa Marsilius bewußt wäre, grundsätzlich den Rahmen der aristotelischen Weltbetrachtung zu verlassen. Sein ängstliches Bemühen, die Übereinstimmung mit Aristoteles stets festzuhalten, beweist das Gegenteil. Sobald freilich Glaubensinteressen in Frage kommen, scheut er sich nicht, die „natürliche“ Erkenntnis des Philosophen deutlich in Gegensatz zu der offenbarten Wahrheit des Glaubens zu stellen — darin ein echter Schüler Okkams[3]. Aber das gilt ihm

[1] Osw. Spengler, Untergang des Abendlandes I[4], cap. 1 hat sich die Bestätigung seiner Theorie durch Duhem — wie er sie auffassen würde — entgehen lassen. Er scheint nur die Anfänge der analytischen Geometrie bei Nik. v. Oresme und die Vorläufer der Infinitesimalrechnung bei Nik. Cusanus zu kennen (l.c. 105, 103) — vermutlich aus Moritz Cantors Vorlesungen über Geschichte der Mathematik.

[2] Z. B. Druck nr. 13 (abbrev. l. phys.) Bl. 17, d; Bl. 64^{V}; Druck nr. 15 (Sentenzenkommentar) Bl. 212^{V}, 274^{V}, 276, d, 284, a.

[3] Beispiele: abbrev. phys., Druck nr. 13, Bl. 7, b (Schöpfungsakt aus dem Nichts); ibid. Bl. 16, b: (Gott kann ohne intermediäre Ursachen wirken); ibid. Bl. 33, d (vacuum); Bl. 62, b (unendliche Dauer des Geschaffenen); de gen. et corr., l. II, qu. 18 (eigentlich 19): Ewigkeit der aristot. Materie, Kreislauf der Formen der *generatio* und Auferstehungslehre. Vgl. ferner die spätere Einzelerörterung im Text.

immer nur als Sonderfall — eine grundsätzliche Umgestaltung des peripatetischen Weltbildes wird nirgends beabsichtigt. Zu den radikalen Geistern von der Art des Johannes de Bassolis[1] und Nicolaus d'Autrecourt hat unser Philosoph zweifellos nicht gehört.

Unter den naturwissenschaftlichen Einzelproblemen, an denen sich der Scharfsinn der Pariser Modernen erprobte, steht das Problem des Unendlichen in erster Linie. Das hochentwickelte logische Abstraktionsvermögen, ihr bestes Rüstzeug, bewährte sich diesem Gegenstand gegenüber am meisten. In der Lehre des Aristoteles wurde das Unendliche als rein mathematische (geometrische) Hilfsvorstellung anerkannt; als physikalische Wirklichkeit aber blieb jede Größe durch die Begrenztheit des sphärischen Himmelsraumes auf eine endliche Ausdehnung beschränkt. Das unendlich Große wurde sowohl als unrealisierte Möglichkeit (δυνάμει, *in potentia*) der Übersteigerung jeder denkbaren Größe, wie als Wirklichkeit (*in actu*) geleugnet. Dagegen ließ der Philosoph die theoretische Möglichkeit einer ständig fortgesetzten Teilung der Materie gelten; auch der kleinste Teil sollte noch teilbar sein. Das bedeutete freilich nicht die Realität solcher Geteiltheit in unendlich kleine Teile. Vielmehr legte Aristoteles Wert darauf, in Polemik gegen den Atomismus die Vorstellung zu bekämpfen, als ob die physikalischen Körper aus unteilbar kleinen Punkten, Linien und Oberflächen sich zusammensetzen ließen. Demgegenüber blieb der Zahlbegriff nach unten begrenzt: die Eins erschien als kleinste Zahl; nach oben gab es keine Grenze des Zählens. Entsprechend war die Zeit (als das gezählte Maß der Bewegung in bezug auf das Früher und Später[2]) und damit die Bewegung als das allgemeinste Prinzip der Natur von unbegrenzter Dauer.

Auf dem Grunde dieser Überlieferungen bildeten sich die Lehrmeinungen der Scholastik. Die Verwerfung der Atomistik wurde fast einstimmig festgehalten, wenn auch einige Außenseiter, wie Robert Holkot und Nicolaus d'Autrecourt, die epikuräische Lehre von den Atomen erneuerten. Duns Skotus und Thomas von Bradwardina lieferten die scharfsinnigsten, meist mathematischen Argumente gegen diese Lehre. Auch Marsilius von Inghen bewegte sich im Fahrwasser ihrer Tradition, die von Okkam und Albert von Sachsen durchaus festgehalten war. Er zählt alle die Argumente

[1] Über ihn s. DUHEM II, 373 ff., 416/7.

[2] ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. ÜBERWEG-PRAECHTER Grundriß I[11]. 400. Ferner DUHEM II, 4—7.

auf, die zur Feststellung des rein mathematischen Charakters des Punktes, der Linie usw. führen[1]. Damit war aber noch nichts gesagt über die Realität einer unendlich fortgesetzten Teilung. Marsilius leugnet sie, wenigstens im ,,uneingeschränkten" Sinne, weil eine solche Teilung niemals zu Ende kommt[2], im Gegensatz zu Gregor von Rimini[3], der diese logische Schwierigkeit beseitigt. Aber er kennt auch ein praktisches Hindernis der Teilung. Eine von Egidius Romanus und Johann von Jandun[4] stammende Tradition behauptete die Notwendigkeit eines Existenzminimums zwar nicht der (ungestalteten) *materia prima*, wohl aber der (gestalteten) *materia sensibilis*, dessen weitere Teilung bei Trennung der einzelnen Teile zur Zerstörung der Form und zur Umwandlung in eine andere *species* führen müsse. Albert von Sachsen erkannte dieses Minimum an, wenn auch nicht absolut, so doch in seiner Größe bestimmt durch Umstände und Einwirkung der Umgebung auf die betreffende Substanz. In der mir unbekannten ausführlichen Physik übernimmt Marsilius (nach DUHEM)[5] diese Fassung der Tradition; in dem ,,Abriß" läßt er das Minimum gelten für ,,heterogene" Dinge; für ,,homogene" dagegen kennt er keine Grenze der Teilbarkeit[6]. Das wäre also eine neue Wendung des Gedankens, keineswegs eine einfache Leugnung des Existenzminimums, wie DUHEM will[7]. Noch einen weiteren, eigenartigen Beweis gegen die

---

[1] abbrev. phys. l. VI, Druck nr. 13, Bl. 51^V ff. Ibid. 53, a: *Nulla puncta indivisibilia sunt in linea vel in continuo — non est nunc indivisibile in tempore — non sunt linee indivisibiles secundum latitudinem, nec superficies indivisibiles secundum profunditatem.* Nach DUHEM II, 9 ähnliche Argumentation im großen Physikkommentar (Druck nr. 11) l. VI, qu. 1. Eine eindeutige Bestimmung des Punktes usw. als mathematische Hilfsvorstellung, wie bei Gregor von Rimini, ist in den abbrev. phys. nicht zu finden.

[2] Druck nr. 13, Bl. 54, b, prop. 5: *Non potest continuum esse in infinitum divisum.* Diese Leugnung gilt aber nur im ,,kategoreumatischen" Sinne; *synkategoreumatice* ist die unendliche Teilung, wie das Unendliche überhaupt, recht wohl möglich. Darüber s. sogleich unten!

[3] DUHEM II, 389.

[4] M. v. I. besaß mehrere logische und naturphilos. Schriften des Joh. v. Jandun und Egidius. TOEPKE I, 682/3: nr. 518, 519, 530, 542, 543, 544, 549, 594. Egidius wird öfter von ihm zitiert.

[5] l. c. II, 15.

[6] *In rebus heterogeneis est dare minimam materiam, ex qua forma potest produci quo ad esse —. Ex infinite modica* (= *parva*) *materia potest forma rei homogenee produci.* Druck nr. 13, Bl. 6, c.

[7] l. c. II, 16.

Möglichkeit des unendlich kleinen Körpers bringt Marsilius bei. Er untersucht die Qualitätsveränderungen, die sich bei fortgesetzter Teilung ergeben. Nimmt man die absolute Größe der Qualität (z. B. der Wärme) als unveränderlich trotz der Teilung an, so ergibt sich eine Antinomie. Denn einerseits würde das unendlich Kleine die endliche Anfangsintensität aufweisen müssen, andererseits wäre dieselbe Intensität, auf eine unendlich verkleinerte Ausdehnung gebracht, der Wirkung nach als unendlich gesteigert anzunehmen. Setzt man dagegen voraus, daß die Verminderung der Extension auch eine proportionale Schwächung der Intensität des Qualitativen zur Folge hat, so würde die Qualität des unendlich Kleinen unendlich gering, d. h. vernichtet sein; das *indivisibile* müßte mit dem Aufhören jeder Eigenschaft und Wirkung aufhören, ein „Etwas" (*quale*) zu sein[1].

Aber damit war das Problem keineswegs erschöpft. Schon die aristotelische Anerkennung der unendlich fortgesetzten Teilung bei gleichzeitiger Ablehnung des unendlich kleinen Teils mußte auf den geheimen Doppelsinn aufmerksam machen, der im Begriff des Unendlichen steckt. Die Erörterung dieses Problems entwickelte sich zunächst an der Theorie des unendlich Großen. Hier stießen antike und christliche Weltvorstellung unmittelbar aufeinander. Aristoteles hatte das unendlich Große als Möglichkeit wie als Wirklichkeit geleugnet, Averroes die Wirklichkeit als unbedingte Konsequenz der Möglichkeit hingestellt und beide miteinander verworfen. Die ganze Scholastik mühte sich ab, dieses endliche Weltbild mit dem unendlichen Schöpferwillen des christlichen Gottes in Einklang zu bringen. Die Mehrzahl der antithomistischen Doktoren suchte zwischen Bejahung und Verneinung der aristotelischen Lehre einen Mittelweg: wie gewöhnlich mit Hilfe neuer scholastischer Distinktionen. Man unterschied zwischen einer Möglichkeit des Unendlichen *in facto esse*, d. h. der Möglichkeit abschließender Realisation, und einer *potentia in fieri*, bei der das Unendliche immer ein Ziel der Bewegung blieb, ein bloßes „Mehr-als-Endlich". Die einzelnen Färbungen dieser, vor allem durch Duns Skotus, R. Bakon und W. Burley geförderten Überlegung[2] interessieren hier nicht; sie erinnern oft lebhaft an die Versuche der Philosophie unserer Tage, die unendliche Lebensbewegung in Begriffen zu erfassen, noch deutlicher an die kantische Antinomie zwischen dem

[1] de gener. et corr. l. I, qu. 20, Druck nr. 6, Bl. k 4 ff.
[2] Vgl. darüber DUHEM II, 18 ff.

Begriff des vollendeten und des unvollendeten Unendlichen. Die Möglichkeit des Unendlichen *in fieri* wurde festgehalten, die *in facto esse* aufgegeben. Gott konnte also über alle endlichen Grenzen hinaus seinen Schöpferwillen betätigen, aber nicht das eigentlich „Unendliche" schaffen. Die Unterscheidung der „modernen" Logik zwischen uneingeschränkt (*cathegoreumatice*) und eingeschränkt (*syn, cathegoreumatice*) gültigen Sätzen kam diesen Distinktionen zu Hilfe. Indem man sie zugleich auf das Problem der unendlichen Teilbarkeit des Raumes und der Zeit anwandte, entstanden ausgedehnte Betrachtungen in Anknüpfung an antike und neuere Sophismen, die sich auch bei Marsilius reichlich vertreten finden[1]. Ihre besondere Form gewinnen sie durch die Verbindung zwischen dem Problem des unendlichen Raumes und der unendlichen Zeit einerseits, dem unendlich Großen und der unendlichen Teilbarkeit andererseits, wie sie sich bei den Vorläufern Okkams und seinen Nachfolgern ausgebildet hatte[2]. Der innere Widerspruch zwischen der Endlichkeit des aristotelischen Universums und seiner ewigen Dauer war der Scholastik nicht verborgen geblieben. Wenn die Welt von Ewigkeit her bestand, warum sollte der Schöpfer nicht unendlich Großes schaffen können? Brauchte er doch nur in jedem beliebigen Teil der unendlichen Zeit einen Körper, z. B. einen Stein von endlicher Größe zu schaffen; die schließliche Summierung dieser Steine hätte einen unendlich ausgedehnten Körper ergeben. In anderer Wendung des Gedankens ließ sich auch ein endlicher Zeitabschnitt, z. B. eine Stunde, in geometrisch absteigender Proportion in unendlich viele Teile zerlegen, deren jeder durch einen Schöpfungsakt ausgefüllt wurde, um zu demselben Ergebnis zu gelangen. In der Tat gab es einzelne Lehrer, wie Johannes de Bassolis, die mit Hilfe dieser Überlegungen die mathematisch-logischen Argumentationen des Aristoteles über den Haufen warfen und geradezu die Möglichkeit des Unendlichen in actu zu beweisen versuchten. Aber die *communis opinio* der Okkamisten war das nicht[3]. Okkam selbst, Buridan und Albert von Sachsen waren viel zu sehr durchdrungen von der Macht der im Begriff des Unendlichen liegenden Schwierigkeiten, um die eben genannten Gedankengänge glattweg anzuerkennen. Außerhalb ihres engeren Kreises stand Gregor von

[1] z. B. abbrev. phys. l. VI, qu. 3–4, Bl. 55ᵛ ff.

[2] Die Entstehungsgeschichte dieser komplizierten Theorien bei DUHEM II, 368–407.

[3] So der Ausdruck des Marsilius, lib. sent. I, qu. 42, art. 3 Bl. 180 c.

Rimini, in dem das christliche Motiv der Allmacht Gottes am mächtigsten gewirkt zu haben scheint. Mit ungewöhnlichem Aufgebot von Scharfsinn, in Gedankengängen, die zuweilen an Begriffsbildungen der modernen Mathematik zu streifen scheinen, suchte er die logischen Schwierigkeiten zu beseitigen, die sich letzten Endes alle aus dem Doppelsinn des vollendeten und des unvollendeten Unendlichen ergaben[1]. Da Gregor als Theologe stark auf Marsilius von Inghen gewirkt hat, ist es besonders wichtig, die Meinung unseres Philosophen in diesen Fragen kennen zu lernen.

Mit großer Klarheit und Ausführlichkeit, weit eindeutiger als in dem allzu knappen physikalischen Abriß, wird das Problem im ersten Buche des Sentenzenkommentars, in Frage 42 abgehandelt — unzweifelhaft einem klassischen Musterstück „moderner" Naturphilosophie. Mit absoluter Schärfe trennt Marsilius die Erkenntnis des lumen naturale, deren beide Quellen nach Aristoteles angegeben werden, von der Glaubenserkenntnis. Das Dasein Gottes ist auf natürlichem Wege beweisbar, nicht seine Allmacht. Vielmehr wird die naturhafte Gebundenheit des aristotelischen *primus motor* unerbittlich hell beleuchtet: er ist an das einmal gesetzte Maß der Weltbewegung gebunden, unfähig zur Schöpfung und Vernichtung, zur Unterbrechung seiner erhaltenden Tätigkeit, besitzt nicht die Freiheit, das Entgegengesetzte zu wollen und hat eine begrenzte Kraft des Wirkens. Gewiß: das alles sind Irrtümer vom Standpunkt des Glaubens; aber sie ergeben sich völlig konsequent aus den Voraussetzungen der natürlichen Erkenntnis[2]. Die Schöpfung philosophisch beweisen zu wollen, ist nicht leichter, als zu beweisen, daß ein Esel fliegen kann.[3] Allerdings sind ansehnliche

[1] Vgl. darüber die Einzelangaben bei DUHEM II, 385 ff.

[2] *Verum est, quod in multis horum deficit lumen naturale a catholica veritate, sed experientia et principia, quibus rationes naturales innituntur, ad altiora deducere non possunt.* l. c. Bl. 179, a.

[3] l. c. Bl. 177, c. Ganz analoge Ausführungen lib. sent. II qu. 1, art. 2 (sehr gründlich) und abbrev. phys. Bl. 78–79. Die thomistische Unterscheidung der göttlichen *virtus separata a magnitudine*, die im Unterschiede von der *virtus extensa in magnitudine* unendlich, d. h. frei im Sinne der Willkür sein sollte, erklärt Marsilius für nutzlos; Aristoteles würde auch diese eingeschränkte Bejahung der willkürlichen Allmacht nicht anerkennen (l. c. Bl. 78, b, Terne l 3). — Die aristotelischen Gründe für die ewige Dauer der Weltbewegung „dürfen einen katholischen Sinn nicht bewegen", und wenn sie noch viel stärker wären! Denn: 1. sind sie sophistisch. 2. *quod ad hoc tendunt, ut mens humana iudicia dei ac divine voluntatis secreta immensa et profunda, scilicet quare quandoque motum facit et non ante, cum deus sit omnipotens,*

Doktoren anderer Meinung: sie wollen die Allmacht Gottes mit natürlichen Gründen wenigstens wahrscheinlich machen. Marsilius zählt einige auf: Egidius Romanus, Thomas von Straßburg, die Unendlichkeitsargumente des Gregor von Rimini, endlich Anselms Gottesbeweis, und fügt zahlreiche anonyme Argumente hinzu. Aus der umständlichen Widerlegung interessiert besonders die Auflösung des berühmten anselmischen Arguments mit Mitteln der okkamistischen Erkenntnislehre: die Existenz der Vorstellung einer unendlichen Vollkommenheit im Intellekt bedingt keineswegs die außermentale Realität der zugehörigen Sache[1].

Auf natürlichem Wege läßt sich nach alledem die Allmacht Gottes nicht beweisen; wohl aber ist sein Dasein, seine unendliche Vollkommenheit (*perfectio essentialis*) im Vergleich zu dem Geschaffenen, ferner die Unendlichkeit seiner Dauer, seine Allwissenheit mit bloßen Vernunftgründen zu erschließen[2]. An anderer Stelle erfahren wir genauer, daß und warum sich mit Gründen der „natürlichen Vernunft" die unendliche Vollkommenheit, die ewige Dauer der Kraft und das Dasein Gottes beweisen lassen, die Allgegenwart dagegen nur als möglich oder wahrscheinlich zu erschließen, und die Allmacht nur durch den Glauben zu erkennen ist[3]. Doch schon die These als solche genügt, um uns eine höchst bemerkenswerte, im Grunde inkonsequente Abweichung unseres Autors von Okkam im Sinne der augustinischen und älteren scholastischen Tradition erkennen zu lassen.

Es bleibt noch die Frage, ob die Möglichkeit einer Schöpfung

valeat perscrutari, cuius contrarium sancta determinat ecclesia. Mentis enim humane acies invalida in tam excellenti lumine non figitur, nisi prius per fidem illustretur. (l. c. Bl. 67, d). Also schroffste Ablehnung aller Rationalisierung des göttlichen Willens, *cuius non est ratio querenda nec assignanda.* (ibid. Bl. 70, b, Terne k).

[1] l. c. Bl. 179, d: Der erste anselmische Satz lautet: *vigor, quo maior excogitari non potest, est in intellectu.* Dagegen *diceret gentilis, quod si subiectum supponit personaliter, ipsa [propositio] est falsa, quia omni vigore etiam divino diceret posse imaginari maiorem ad bonum intellectum* (z. B. wenn der Himmel mit doppelter Schnelligkeit als *de facto* bewegt vorgestellt würde); *si vero subiectum staret materialiter, concederet quod illa oratio esset in intellectu et quod ei ex parte rei nihil corresponderet quoad eius totalem significationem. Potest enim intellectus combinare conceptus false imaginationis.*

[2] l. c. Bl. 180, b. i. f. Wichtig ferner Bl. 170, d: *Hec conclusio: „deus est" probatur metaphysicaliter... ex esse effectuum, quod prima causa efficiens vel etiam finalis est, sicut patet XII. metaphys.*

[3] abbrev. phys., l. c. 79V.

des unendlich Großen und unendlich Wirksamen *in actu* rational beweisbar ist[1]. Wir erhalten zunächst eine Definition des eingeschränkt und uneingeschränkt Unendlichen, die sich ganz ähnlich im physikalischen Abriß findet und ausdrücklich einer älteren, minderwertigen Definition gegenüber gestellt wird[2]; es ist leicht zu erkennen, daß es sich hierbei um die von Gregor von Rimini eingeführten Verbesserungen handelt[3]. Unter den üblichen Beweisen für die Möglichkeit der Schöpfung des *actu* Unendlichen, die Marsilius wiedergibt, spielt im Sentenzenkommentar die Hauptrolle das Beispiel des Gottes, der in unendlich kleinen Teilen einer Stunde unendlich viele Steine hervorbringt, in dem Abriß zur Physik die ebenfalls herkömmliche und ähnlich schon von Albert von Sachsen angestellte[4] Untersuchung, ob eine unendlich lange Schraubenlinie verwirklicht werden könne, die in immer dichteren Windungen (die gegenseitigen Abstände der Windungen in geometrischer Progression abnehmend) um einen zylindrischen Körper herumgeführt wird[5]. Das Ergebnis der Betrachtung ist in beiden Fällen das gleiche: nur im eingeschränkten (synkategoreumatischen) Sinne kann von einem Unendlichen die Rede sein. Denn die unendliche Teilung, um die es sich in beiden Fällen handelt, ist ihrem Wesen nach niemals *de facto* zu Ende zu führen; keiner der Teile kann der letzte sein, und nur im distributiven Sinne, d. h. im Hinblick auf jeden einzelnen Teil, nicht aber kollektiv kann von einer Gesamtheit „aller" Teile die Rede sein, eben weil diese Gesamtheit keinen Abschluß besitzt[6]. Die logischen Wider-

[1] Inhalt des art. 3 der qu. 42; l. c. Bl. 180^{V} ff.

[2] Verworfen wird die Definition des „synkategorematisch" Unendlichen: *Aliquantum et non tantum quin maius*, weil sie auch auf Teile einer endlichen Größe paßt; die neuere Definition lautet: *Aliquantum et quantumlibet maius.* l. c. Bl. 180, c. Ähnlich in abbrev. phys. Dort lautet die ältere Definition: *[Aliquantum], cuius nihil est extra*, die verbesserte: *Tantum quid est, cuius qualitatem accipientibus semper contingit aliquid ultra accipere non recipiendo idem.* (l. c. Bl. 24, c); an anderer Stelle (Bl. 25, d) lauten beide Definitionen ebenso wie die des Sentenzenkommentars. Das „kategorematisch" Unendliche heißt in beiden Werken einfach *Extensum sine termino.*

[3] Gregor verwirft die in voriger Anm. zuerst genannte Definition und ersetzt sie durch *Quantocunque finito majus.* Duhem II, 388/9.

[4] S. Duhem II, 43.

[5] Druck nr. 13, Bl. 23, b—d.

[6] lib. sent. I, l. c. Bl. 182, a: *Quamvis deus omnes partes continui noverit capiendo „omnes" distributive, tamen contradictionem implicat, quod omnes noverit sumendo „omnes" collective.* (concl. 9) Auch diese Distinktion ist traditionell und schon bei Gregor von Rimini u. Albert v. Sachsen zu finden.

sprüche, die hier innerhalb des Unendlichkeitsbegriffes aufgedeckt werden, finden sich schon in dem alten Sophisma Zenons von Achilles und der Schildkröte, das in veränderter Form auch von Marsilius aufgewärmt wird[1]. Im Sentenzenkommentar erhält die Betrachtung noch eine theologische Wendung: Die Schöpfung eines Unendlichen ist u. a. auch darum undenkbar, weil damit Gott eine sich selbst gleichwertige Wesenheit aus sich heraussetzen würde[2]. Im physikalischen Abriß werden auch die Zahlen in paralleler Betrachtung untersucht, deren Fähigkeit zu unendlicher Vervielfachung mit aristotelischen Gründen auf den bloß intellektiven Charakter der Tätigkeit des Zählens zurückzuführen sei[3]. Und anschließend erfährt die aristotelische Behauptung von der unendlichen Dauer der Zeit und der Weltbewegung eine sehr eingehende Untersuchung: Die Ewigkeit der göttlichen Macht wird danach als *rationabiliter* beweisbar angenommen, die Unendlichkeit der Weltbewegung dagegen im Interesse des Glaubens verworfen, obschon sie Aristoteles mit natürlichen Vernunftgründen bewiesen hat und obschon sie im „synkategoreumatischen" Sinne besteht, d. h. obschon es wahr ist, daß „zu aller Zeit" Bewegung war und sein wird, ohne daß damit über die Dauer dieser Zeit etwas ausgesagt ist[4].

Das Wesentliche aus alledem ist für uns die eindeutige Feststellung, daß Marsilius ebenso wie Buridan und Albert von Sachsen die Argumente Gregors ablehnt, mit deren Hilfe die inneren Widersprüche des Unendlichkeitsbegriffs zugunsten der göttlichen Allmacht beseitigt werden sollten. Wie seine Pariser Lehrer und Kollegen zeigt er sich demnach stärker in der aristotelischen Begriffswelt befangen, als der Augustiner-Theologe. Dagegen ist es unrichtig, daß er die Argumentation Alberts von Sachsen durch

[1] lib. sent. l. c., Bl. 182^{V}, concl. 15. [2] l. c. Bl. 180, d.

[3] abbrev. phys., l. c. Bl. 25, c: *Philosophus voluit omni numero dato posse dare maiorem ad illum intellectum, quod inter quot veritates anima est discretiva, adhuc inter plures potest esse discretiva.*

[4] abbrev. phys. Bl. 68, d: *Quoad experientias videtur semper fuisse motum — — tamen secundum veritatem motus incepit.* Bl. 69 bezüglich derselben Sache: *Quamvis conformiter apparentiis hae rationes et conclusiones procedant, tamen false sunt simpliciter — — hoc enim ponit facta fides ex recelatione s. spiritus.* Bl. 69, d: *In infinito sive perpetuo tempore potest esse motus, tenendo infinitum syncathegoreumatice. — Prout hoc adverbium „semper" precise tantum [capitur], videlicet sic ut: „omni tempore", tuncsem per fuit motus, similiter semper est et erit motus.* — Untersuchungen über das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit auch lib. sent. II, qu. 1, art. 1.

inkonsequente Abweichung verderbt habe, wie DUHEM irrig aus einer Stelle des physikalischen Abrisses schließt. Das Ergebnis der Betrachtungen ist vielmehr dies: die unendliche Ausdehnung, die unendliche Teilung des *continuum* und die unendlich große Zahl existieren *in actu* weder im „synkategoreumatischen" noch im „kategoreumatischen" Sinne[1]; rein natürlich gesprochen, d. h. ohne Annahme einer göttlichen Allmacht, ist auch die Erschaffung des unendlich Großen nicht möglich. Aristoteles würde sagen, daß es nichts größeres geben könne, als das begrenzte Universum[2]. Wird indessen die göttliche Allmacht eingeräumt, so läßt sich die Erschaffung des unendlich Großen nur im „synkategoreumatischen" Sinne als möglich denken[3]. In diesem letzteren Sinne, und nur in diesem, existiert tatsächlich ein „Unendliches": es ist die unendlich lange Linie, d. i. die Schraubenlinie mit proportional sich verengernden Windungen[4]; die unendliche Teilbarkeit jeder Größe und die unendlich große Zahl sind konsequenterweise gleichfalls möglich im „eingeschränkten" Sinne der endlosen Fortsetzung des teilenden bzw. zählenden Aktes. Die unendliche Dauer der göttlichen Allmacht ist rational beweisbar, die göttliche Allmacht selber nur durch den Glauben. Eine unendliche Bewegung gibt es nur in dem Sinne, daß zu aller wirklichen Zeit Bewegung war und sein wird.

Man sieht: hier werden fast alle aristotelischen Bestimmungen mit Hilfe des *synkathegoreumatice* festgehalten. Die etwas eilige und unvollständige Gegenüberstellung eines Teils dieser Sätze in dem knappen „Abriß" hat DUHEM zu der Annahme verführt, Marsilius behaupte „kategorisch", also inkonsequent die Existenz

[1] abbrev. phys., l. c. Bl. 26, a: *Sincathegoreumatice hec [conclusio] est falsa: infinitum in magnitudine est... quod nihil est maius universo.*

[2] abbrev. phys. l. c. Bl. 6, b: *Loquendo naturaliter est dare maximum quod potest esse; patet, quod Aristoteles diceret, quod non potest esse maius universo.*

[3] ibid. Bl. 27, b: *Infinitum corpus potest esse, tenendo infinitum sincathegorematice, per potentiam divinam.*

[4] ibid., Bl. 23, d: *Infinita est... linea girativa tenendo infinitum sincathegorematice.* Mißverständlich, weil ohne den (nach dem Zusammenhang aber als selbstverständlich vorausgesetzten) Zusatz *syncathegorematice* heißt es Bl. 26, a: *Infinita est longitudo, patet, quod infinita est linea girativa,* und Bl. 27, b: *Infinita longitudo curva de facto est, patet de linea girativa.* Ähnliche Unklarheiten infolge übertriebener Kürze finden sich zahlreich in dem „Abriß".

einer unendlich langen Linie. Sonderbar genug wirkt ja die Behauptung ihrer faktischen Existenz; aber sie kann nicht anders als ,,synkategoreumatisch" gemeint sein; der ganze Zusammenhang der logischen Überlegungen steht dem entgegen[1]. Wenn deshalb tatsächlich in dem ausführlichen Physikkommentar (in der dubiosen Lyoner Ausgabe) die logischen Argumente so völlig zugunsten der Schöpferallmacht Gottes verwischt und entstellt werden, wie DUHEM mitteilt[2], so bedeutet das einen klaren Widerspruch gegen den Inhalt der sicheren Überlieferung. In den mir zugänglichen Quellen ist eine wesentliche Abweichung von den halbaristotelischenTheorienAlberts und Buridans nicht zu bemerken.

Das alles scheint also wenig über die aristotelische Überlieferung hinauszuführen. Immerhin lag in der unermüdlichen und vielseitigen Bearbeitung der Antinomie des Endlich-Unendlichen, wie sie gerade Marsilius von Inghen getreu den Überlieferungen seiner Schule ausgiebig betrieb, der fruchtbare Keim für spätere Problembildungen. Die Tradition dieser nachokkamistischen Naturphilosophie hat auch den größten Schüler der mittelalterlichen Heidelberger Universität berührt: Nikolaus von Cues, der später eben diese Antinomie zum Ausgangspunkt seines mächtigen Gedankensystems nahm. Indem er sie nicht auflöste, sondern ihre Irrationalität mit vollem Bewußtsein in den Mittelpunkt der Weltbetrachtung stellte, leuchtete er weit tiefer in die dunkle Problematik des unendlichen Lebensstromes hinein, als den scholastischen Aristotelikern des 14. Jahrhunderts gelungen war. Aber letzten Endes ist er doch nur als die Schwelle zu betrachten, die von jenen zur modernen Naturphilosophie hinüberführt[3].

Eine besondere Anwendung auf physikalische Einzelprobleme erhielt die Theorie des Unendlichen durch die Lehre des Johann von Jandun und Albert von Sachsen vom *maximum* der Kraft und des Widerstandes[4]. In der Formulierung Alberts gibt es

---

[1] Vgl. die vorigen Anmerkungen! — Hiernach ist auch die von DUHEM II, 405 angenommene Beziehung des Joh. Majoris zu M. v. I. hinfällig.

[2] l. c. II, 45/6.

[3] Das hat im einzelnen DUHEM II, 100 ff. gezeigt. Die von ihm p. 157 aus den abbrev. phys. des M. v. I. zitierten Stellen, aus denen die Subjektivität des Zeitbegriffes erhellt, scheinen mir ebensowenig wie die ganze Behandlung dieses Problems von der Lehre des Aristoles abzuweichen. Wieso gerade M. v. I. die Antinomie des Endlich-Unendlichen für unlösbar erklärt haben soll (p. 126) ist mir nicht deutlich geworden.

[4] DUHEM II, 25 ff.

vier Formen, das Maß einer bestimmten Kraft durch Vergleich mit dem von ihr überwundenen Widerstand genau zu bestimmen: entweder man erfaßt das *maximum* des eben noch überwindbaren Widerstandes (*maximum in quod sic*), oder das *minimum* der zu Überwindung noch ausreichenden Kraft (*minimum in quod sic*), oder das *maximum* der zur Überwindung eben nicht mehr ausreichenden Kraft (*maximum in quod non*), oder endlich das *minimum* des nicht mehr überwindbaren Widerstandes (*minimum in quod non*). Schon Johann von Jandun hatte erkannt, daß diese Bestimmungen nicht alle nebeneinander gelten können. Das Maximum des noch überwindbaren und das Minimum des nicht mehr überwindbaren Widerstandes decken sich nicht, da bei aktueller Konkurrenz so bestimmter Kräfte bezw. Gegenwirkungen im ersten Falle eine Bewegung erfolgt, im letzten Falle Kraft und Gegenkraft sich lähmen; die Bestimmung der Differenz führt aber in unüberwindliche logische Schwierigkeiten, da diese nur als unteilbar klein gedacht werden kann, das unendlich Kleine (*indivisibile*) aber, wie früher dargelegt, aus den physikalischen Begriffen auszuschalten ist. Eine scharfsinnige Überlegung führte deshalb Albert zu der — modernen physikalischen Anschauungen entsprechenden — Erkenntnis, daß zur Bestimmung des genauen Kraftmaßes nur die beiden letzten unter den vier genannten Formen sich eignen: nur sie erfassen das Kräfteverhältnis in dem Augenblick, in dem Kraft und Widerstand sich absolut gleich sind, d. h. sich gegenseitig lähmen. Es ist sonderbar, daß der ausführliche Physikkommentar des Marsilius auch diese Theorie verwässert hat und zwar durch synkretistische Nebeneinanderstellung aller 4 modi[1]. In der sonstigen Überlieferung erscheint unser Autor deutlicher als Schüler Alberts. Die knappen Sätze des „Abrisses" gestatten allerdings kein sicheres Urteil; hier werden nur die 4 modi ohne irgend einen bestimmenden Zusatz aufgeführt; die Formulierung im einzelnen weicht bewußt von Albert ab[2]. Dagegen läßt die Schrift über

[1] Duhem II, 30.

[2] Er formuliert: abbrev. phys. l. c. Bl. 6, a: *maximum in quod potest = in hoc potest et in nullum maius potest; minimum in quod potest = in hoc potest et in nullum minus potest: maximum in quod non potest; = in hoc potest, et in quodlibet maius potest; minimum in quod non potest = in hoc non potest, et in quodlibet minus potest.* Für die beiden letzten Formen führt er auch die Formulierung an: *quolibet maiore dato datur minus, in quod potest* bzw. *quolibet minori dato datur maius, in quod potest.* Eben das war die Formulierung Alberts; M v. I. lehnt sie ab: *In his ultimis duobus primi duo modi*

„Entstehen und Vergehen" nur die vierte der Formen (*minimum per quod non*) als zureichend gelten. Die Anwendung ist freilich in diesem Falle reichlich künstlich: die genaue Lebensdauer des durch normale Ursachen sterbenden Menschen soll durch das Mindestmaß der Zeit bestimmt werden, die er nicht leben kann[1]: eine Behauptung, die in ihrer Formulierung so gut wie sinnlos wirkt, da von einem Kampf lebenserhaltender und -zerstörender Kräfte nicht die Rede ist und von einer gegenseitigen Kompensierung solcher Kräfte ja auch nicht sinnvoll die Rede sein kann. Um so deutlicher zeigt das unglückliche Beispiel, wie fest die Schulformeln Alberts in der Denkgewohnheit unseres Autors verankert waren. Doch scheint es in der Tat, daß hier eine erste Trübung der ursprünglich so klar formulierten Regel begonnen hat, die dann im Laufe des folgenden Jahrhunderts durch Mißverständnis und formale Schulgewohnheiten zu vielfach arg verblassenden Formeln führte[2]. Der Wert dieser jahrhundertelang fortdisputierten Lehren für die Herausbildung des modernen Grenzbegriffes bleibt darum doch bestehen.

Vielleicht noch folgenreicher für die Entwicklung der physikalischen Begriffe war die umfangreiche, durch die gesamte nachthomistische Scholastik sich hinziehende Diskussion über Steigerung und Minderung der Formen (*de intensione et remissione formarum*). Es handelt sich dabei in der Hauptsache um die nähere Bestimmung des Qualitativen im Verhältnis zum Quantitativen. Ohne alle Färbungen und Wendungen der Debatte, deren naturwissenschaftliches Interesse erst durch Duhem klargelegt ist, hier zu verfolgen, genügt es, das wichtigste der Gegensatzpaare herauszuheben. Auf der einen Seite (bei Thomas, Heinrich von Gent, Durandus u. a.) eine scharfe Unterscheidung zwischen Qualität

sunt meliores. Duhem hat das anscheinend so mißverstanden, als ob die beiden letzten Formen den beiden ersten vorgezogen würden und schließt daraus die genaue Übernahme der Formeln Alberts (l. c. II, 31). Aber auch in der Schrift „de gen. et corr." erklärt M. v. I. seine zuerst genannte Erläuterung des *min.* und *max. quod non* für die *grammatice* richtige gegenüber gewissen *aliter exponentes* (Druck nr. 6, Bl. 0 4, verso, sp. 1; l. II, qu. 17).

[1] *capiatur totum tempus medium inter primum instans sui esse et primum instans sui non esse . . . et est minimum tempus per quod homo non potest durare.* — l. c., folg. Bl., sp. 1. — Allgemeinere Erwägungen über die Grenzbestimmung gegeneinander wirkender Kräfte s. ibid. l. I, qu. 19.

[2] Besonders bei den italienischen Naturphilosophen und Humanisten. S. darüber Duhem II, 35 ff.

und Quantität, zwischen Intension und Extension: jede Vermehrung und Verminderung des Ausgedehnten, das sich immer als eine Summe von Einheiten auffassen läßt, geschieht durch Addition bzw. Substraktion diskreter Teile; jede Steigerung oder Minderung der Intensität dagegen erfolgt innerhalb einer gewissen Spannungsweite (*latitudo*) und ohne daß von Addition oder Teilbarkeit die Rede sein könnte; ein bestimmter Wärmegrad z. B. wird nicht durch Addition anderer Wärmegrade vermehrt; jeder Intensitätsgrad bildet vielmehr ein fest bestimmtes, unteilbares Ganzes. Auf der Gegenseite (u. a. bei Skotus, Okkam, Gregor von Rimini) sucht man den Gegensatz zwischen Qualität und Quantität möglichst auszugleichen: es wird zwar anerkannt, daß jede Qualität in jedem Intensitätsgrade eine völlig neue Einheit (*forma*) bildet, daß ihre Vermehrung bezw. Verminderung kontinuierlich ist und immer an demselben Substrat (*subiectum*) haftet, also nicht wie bei der Quantität durch Hinzufügung bzw. Wegnahme diskreter, qualitativ bestimmter Teilsubstanzen verändert werden kann. Aber dennoch kann ähnlich wie bei der Quantität von einer Teilbarkeit und Addition bestimmter Qualitätsmengen (*quantitas vigoris* im Gegensatz zu *quantitas molis*) die Rede sein. Die Steigerung z. B. der Wärme geschieht durch die Addition neuer Wärmemengen von Grad zu Grad, mag man nun mit Petrus Aureoli diese hinzukommenden Qualitätsmengen für unfähig erklären, als losgelöste Realitäten für sich zu existieren, oder ihnen mit Okkam die volle Realität zusprechen. Gewissermaßen quer durch diese Debatte lief ein weiterer Gegensatz, der den Träger der qualitativen Veränderung zum Streitobjekt nahm[1]: ist es die *forma qualitatis* selbst, die gesteigert wird, oder ist diese in ihrem Wesen unveränderlich, so daß die Steigerung bzw. Abnahme durch die wechselnde Stärke der Rezeption der *forma* in dem konkreten Träger der Formen (*subiectum*) begründet wird? Okkam bejahte die letztere These, und seine Entscheidung wurde die vorherrschende in der „modernen“ Schule.

In den mir bekannten naturwissenschaftlichen Schriften unseres Autors finde ich keine ganz klare Stellungnahme zu dem Problem. Deutlicher wird seine Auffassung, wenn wir vom Sentenzenkommentar ausgehen. Die Erörterung erfolgt hier nicht, wie üblich und auch von Gregor von Rimini durchgeführt, bei der Bespre-

[1] Vgl. Prantl III, 223, 263, 273 f., 361 u. ö. (Register unter: *forma*) IV, 5, 11, 95, 105.

chung der *charitas* und ihrer Steigerungsfähigkeit[1], sondern bei der mit der Theodizee verwandten Frage, ob Gott die Vollkommenheit aller Teile des Universums steigern könne[2]. Zunächst ist die Widerlegung der (durch Gottfried von Fontaines, W. Burley u. a. vertretenen[3]) Auffassung bemerkenswert, nach der jeder höhere Intensitätsgrad bei seinem Auftreten die Vernichtung aller früheren bedeutet, so daß er in jedem Falle eine völlig neue *forma* darstellt[4]. Demgegenüber behauptet Marsilius, daß die Form während der Steigerung dieselbe bleibt, allerdings nicht in allen Teilen, da neue Teile einer wesensähnlichen Qualität zu denen des anfänglichen Grades durch Addition hinzukommen, aber doch in einigen: eben denen des Anfangsgrades[5]. Damit stehen wir auf dem Boden der modernen, auch durch Okkam vertretenen Lehre. Ist erst einmal anerkannt, daß der geringere Grad der Intensität zu dem höheren ein analoges Verhältnis hat wie die geringere Ausdehnung zu der größeren, so ist der Weg nicht mehr weit zu der Erkenntnis, daß es eine intensive Größe gibt wie eine extensive, daß Qualität und Quantität in dem Begriff des Maßes ihre Einheit finden[6]. Ein wesentlicher logischer und methodologischer Fortschritt über die scharfe aristotelische Scheidung der beiden Kategorien ist erreicht. Die quantitative Bestimmung der Intensitäten, wie sie die moderne Naturforschung kennt, ist im Prinzip ermöglicht, ohne den eigentümlichen Charakter der Qualität in der Weise des antiken Atomismus zugunsten des Quantitativen zu verwischen. Darin liegt die außerordentliche Bedeutung dieser scholastischen Überlegungen.

Viel weniger deutlich als in dieser Kernfrage ist die Meinung des Marsilius über den Träger der Intensitätsänderungen zu ermit-

[1] Trotz der Ankündigung Bl. 201, c, oben. Wenigstens habe ich die versprochene Darlegung nicht gefunden.

[2] lib. sent. I, qu. 43, art. 1 (l. c. Bl. 183 ff.).

[3] Duhem III, 324 ff.

[4] l. c. oppos. 3: *Cum fit intensio caliditatis vel alterius qualitatis, non manet eadem post, quae prius.*

[5] l. c. ad 3, Bl. 183, c: *In intensione forma manet eadem, licet non in omnimoda suarum partium totali identitate, tamen in partium suarum additione primam qualitatem perficientium. . . . Gradus precedens manet et . . . sic intensior per similis qualitatis additionem.* Ähnlich lib. sent. II, qu. 1, l. c. Bl. 201, a: *Intensio in qualitatibus remanentibus fit per additionem gradus ad gradum.*

[6] Der Begriff des Maßes erscheint ganz klar bei Nik. v. Oresme, s. Duhem III, 391.

teln. Zunächst erfahren wir, daß die Substanzen (*substantiae indivisibiles*) und die „substanziellen Formen" diesen Änderungen nicht unterliegen[1]; wenigstens sei das die verbreitetste und wahrscheinlichere Ansicht, trotz der gegenteiligen Meinung des Averroës; dieser leugnet zwar ebenfalls die Steigerungsfähigkeit der substantiellen Formen im allgemeinen, bejaht sie aber für die substantiellen Formen der Elemente, da diese streng genommen in der Mitte liegen zwischen substantieller und akzidenteller Form[2]. Es ist charakteristisch für die eklektische Unsicherheit unseres Autors (die öfters auffällt), wenn er die averroistische Ansicht für *bene probabilis* erklärt und gleichsam zur Auswahl mit andern anbietet[3]. Einleuchtender freilich findet er die „neuere" Meinung, nach der nicht die substantiellen, sondern die akzidentellen Formen intensiv variabel sind, vor allem also zahlreiche Qualitäten[4]. Könnte man hiernach vermuten, daß eben doch die *forma qualitatis* ihrem Wesen nach als Träger der Veränderung gelten soll, so scheinen andere Hinweise mehr auf die Ansicht Okkams zu deuten, nach der die wechselnde Rezeptionsfähigkeit des konkreten *subiectum* der Formen die entscheidende Rolle spielt[5]. Zu einer zweifellosen Feststellung reicht das mir vorliegende Quellenmaterial nicht aus.

[1] l. c. Bl. 183, d. Die auch hier versprochene nähere Ausführung im 3. Buch habe ich nicht gefunden. Ähnlich l. II qu. 11, art. 3, von Prantl IV, 95 irrig als art. 4 zitiert und ungenau mit der Ansicht Okkams (Prantl III, 361, not. 819) über den Träger der Intensitätsveränderung ohne weiteres identifiziert, obwohl davon hier gar nicht die Rede ist.

[2] de gen. et corr., l. I, qu. 21, art. 1: *Forme elementales sunt quasi medie inter substantiales et accidentales et partim convenientes cum accidentalibus.*

[3] l. c. Ende des art. 1. Ähnlich lib. sent., Bl. 183, d.

[4] de gen. et corr., l. I, qu. 21, art. 2. — lib. sent. II, qu. 1, art. 1, nota 7: *Plurime res accidentales in sua essentia possunt intendi et remitti, patet... quod qualitas suscipit magis et minus.* — concl. 2: *multarum qualitatum essentialis perfectio potest intendi et remitti.* — Ganz ähnlich übrigens z. B. der Thomist Herveus Natalis, s. Prantl III, 273.

[5] de gen. et corr., l. c. art. 3, ad secundum: *Negatur quod omnis acquisitio forme succesiva fit ratione intensionis et remissionis illius forme. Immo acquisitio successiva fit frequenter propter successsivam dispositionem quantitativorum pertinentium materie, ut quando ignis generaretur ex lignis, materia propinquior generanti citius disponitur et remotior tardius, ergo in propinquiore citius generatur ignis* usw. Das kann freilich auch als Beweis dafür angesehen werden, daß normalerweise eben doch eine *intensio formae* vorkommt. — abbrev. phys., l. c Bl. 50 erklärt, daß zur Einheit des *motus* (also nach aristotel. Sprachgebrauch auch der Intensitätssteigerung) die Einheit des *subiectum inhesionis motus* d. i. im Gegensatz zum *subiectum denominationis*

Der Fortschritt der logischen Theorie hatte sogleich konkrete Ergebnisse zur Folge. Die Anwendung quantitativer Bestimmungen auf die Untersuchung qualitativer Verhältnisse wurde schon von den Pariser und Oxforder Scholastikern des 14. Jahrhunderts angebahnt. Sie zeigt sich besonders fruchtbar auf dem Gebiete der Bewegungslehre, indem man die Begriffe der Gleichförmigkeit, des Wechsels, der Ausdehnung usw. der lokalen Bewegung auf die Qualitätsveränderungen übertrug und umgekehrt den Begriff der Intensität auf die Bestimmung der Geschwindigkeit anwendete. Zu solchen Übertragungen mußte schon die aristotelische Überlieferung anregen, die nicht nur die lokale Bewegung, sondern ebenso die *generatio*, *augmentatio* und *alteratio* unter dem Gesamtbegriff des *motus* zusammenfaßte. Auf dem Gebiete der Dynamik, Kinematik und Statik erzielte deshalb die logisch-mathematische Forschungsmethode der Spätscholastik ihre besten Erfolge. Die Literatur dieser Disziplinen reicht über den Umkreis der aristotelischen Universitätswissenschaft noch hinaus: eine eigene *scientia de ponderibus* entwickelte sich im Anschluß an spätantike und arabische mathematische Traditionen, die besonders für statische und dynamische Probleme zu außerordentlich bedeutsamen Ergebnissen gelangte[1]. Marsilius scheint sie gelegentlich benutzt zu haben[2]. Aus der Fülle der in Duhems Darstellung dieser Gegenstände behandelten Fragen heben wir nur diejenigen heraus, die auch in den Schriften unseres Philosophen eine Rolle spielen. Ich zweifle nicht, daß ein Studium der handschriftlichen Abhandlungen *de celo et mundo* und *de sphera* gerade für diesen Fragenkomplex wesentliche Ergänzungen des bisher Bekannten bringen würde. Fraglich ist dagegen, ob sich der Gesamteindruck der physikalischen Schriften dadurch ändern würde: auch in der Dynamik erscheint Marsilius vertraut mit den wissenschaftlichen Fortschritten seiner Schule und seiner Zeit, aber eigentlich nirgends als schöpferischer Geist von wesentlicher selbständiger Bedeutung; freilich sind die naturphilosophischen Bestrebungen seiner Schule noch nicht so gründlich durchforscht, daß sich ein letztes Urteil sprechen ließe.

---

nicht die fertige Einzelsubstanz, sondern z. B. bei den Körpern ihre Materie, gehöre; damit ist wohl der konkrete Träger der Formen gemeint; andrerseits wird auch *unitas numeralis formae* gefordert.

[1] Duhem I, 259 ff.

[2] Duhem I, 260: Zitat aus dem großen Physikkommentar, mir nicht zugänglich.

Wohl die glänzendste methodische Leistung der Okkamisten auf den genannten Gebieten ist die (zuerst von M. CURTZE in ihrer Bedeutung erkannte) Verwendung eines rechtwinkligen Koordinatensystems zur graphischen Darstellung von Qualitäten in ihrer Extension innerhalb des qualitativ bestimmten Körpers (*extensio* dargestellt durch die *longitudo* = Abszisse) und ihrer Intensität (dargestellt durch die *latitudo*, eine Art Ordinate) die Nikolaus von Oresme zuerst durchführte. Er verwendete sie auch zur Darstellung von Bewegungen in ihrer örtlichen Lage oder zeitlichen Dauer und ihrer Geschwindigkeit und gelangte in der Berechnung der gesuchten Größen mit Hilfe der sich ergebenden geometrischen Größenverhältnisse, wenigstens im Prinzip, zur Erfindung gewisser Hilfsmittel der analytischen Geometrie[1].

Die Anwendung dieser geometrischen Methode auf die Untersuchung qualitativer Verhältnisse hat auch Marsilius von Inghen unternommen, indem er ebenso wie Nikolaus von Oresme die seltsame Buridansche Wärmetheorie geometrisch darstellte. Jede Wärmeminderung eines Körpers sollte danach eine proportionale Steigerung der Kältegrade an denselben Punkten des betr. Körpers zur Voraussetzung haben, so daß die Gesamtsumme der stets vereinigt auftretenden Kälte- und Wärmegrade jederzeit in jedem Punkte identisch bliebe. Marsilius trägt diese Theorie unter eifriger Berufung auf seinen „Lehrer" Buridan vor; eine veranschaulichende, sehr einfache Figur (Rechteck, durch Senkrechte in acht gleiche Felder geteilt, quer durch eine Diagonale durchschnitten, die die Senkrechten aufsteigend im Verhältnis 1:9, 2:8 usw. bis 9:10 in Abschnitte zerlegt) findet sich in dem Druck nr. 10; doch ist nicht eigentlich die Rede von einem ungleichmäßig erhitzten Körper, wie ihn Oresme geometrisch veranschaulicht, sondern ganz allgemein von dem Wechsel der Wärme-Intensitäten und der zusammengesetzten Natur der Wärme überhaupt[2].

---

[1] DUHEM III, 385 ff. M. CANTOR, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik II[2], 132 warnt mit sehr einleuchtenden Gründen vor der Überschätzung dieser Neuerungen, die gleichwohl bei D. sich findet. Nach CANTOR lag die Hauptleistung Oresmes auf dem Gebiete der Arithmetik (Einführung von Potenzgrößen mit gebrochenen Exponenten u. a. m.).

[2] l. c. lib. II, qu. 6, art. 1, Druck nr. 10. Eine ähnliche Darlegung über das Zusammensein von Kalt und Warm s. abbrev. phys. l. c. Bl. 17. — Über die starke Wirkung dieser Lehre in der Fassung d. M. v. I. auf die italienische Naturphilosophie (Paulus Venetus) vgl. DUHEM III 481/2.

Geometrische Figuren zur Veranschaulichung der Wärmetheorie wendet unser Autor auch an andern Stellen des Traktates über „Werden und Vergehen" an. So untersucht er die Verschiedenheit der Wirkung aktiver Wärme in einem verdünnten bzw. kondensierten Medium, indem er die Größe der aktiven Kraft durch eine bestimmte Strecke einer Geraden darstellt, die im Falle der Verdünnung länger, im Falle der Verdichtung kürzer angenommen wird, und zwar so, daß beide Strecken denselben Mittelpunkt besitzen; das Objekt der Einwirkung der Wärme bezeichnet ein Punkt außerhalb der Geraden. Indem nun der Mittelpunkt und die Endpunkte der beiden Strecken und, zwar der größeren wie der kleineren, mit dem Punkte, der das *passivum* darstellt, geradlinig verbunden werden, ergeben sich vier Dreiecke. Mit Hilfe Euklids läßt sich dann beweisen, daß die äußeren Seitenlängen der beiden äußeren Dreiecke größer sind als die entsprechenden Seitenlängen der inneren, d. h. daß die Wirkung der Wärme im verdünnten Medium auf größere Entfernung erfolgt und darum schwächer ist, als im Falle der Verdichtung[1]. Wie man sieht, enthält diese Darlegung keinerlei Anwendung der Koordinaten des Oresme, wie Duhem behauptet[2]. Die mutmaßliche Quelle dieser Methode einfacher geometrischer Veranschaulichung wird vielmehr deutlicher an einer andern Stelle desselben Traktates. Dort zeigt Marsilius in altherkömmlicher Weise an einer geometrischen Figur, daß die Summe der arithmetischen Reihe 1, 2, 3 usf. stets gleich der Hälfte aus dem Produkt des letzten Gliedes mit dem nächstgrößern der fortgesetzten Reihe ist[3]. Er beruft sich hierbei auf eine Stelle im „Kommentar des Jordanus"[4]. Sollte das nicht jener unbekannte Autor sein, der die *scientia de ponderibus* des Jordanus Nemora-

[1] l. c. l. I, qu. 18, art. 1. Die Buridansche Theorie von dem Zusammen der Wärme und Kälte wird auch in dieser Quästion vorausgesetzt, das quantitative Verhältnis von Wirkung und Gegenwirkung der elementaren Qualitäten (warm, kalt, trocken, feucht) genau untersucht. Auch aus der medizinischen Erfahrung werden Beweise herbeigeholt, wie denn überhaupt für M. v. I. medizinische Autoritäten (z. B. ibid. l. II, qu. 15 Avicennas Canon, lib. sent. II, qu. 13 die *medici*) eine beträchtliche Rolle spielen.

[2] l. c. III, 403, no. 2.

[3] l. c. lib. II, qu. 12, art. 1. — Es handelt sich um die herkömmlichen Punktdreiecke des mathematischen Schulunterrichts zur Veranschaulichung von Reihen, Variationen, Kombinationen usw. Vgl. Günther Mathemat. Unterricht im Mittelalter. p. 178.

[4] *Commento VI. conclusionis VIII. Jordani.*

rius[1] mit der peripatetischen Physik in Übereinstimmung zu bringen suchte? Mir scheint, daß sich diese Figuren durchaus nicht von dem alten Schema der mittelalterlichen Schulbuchliteratur entfernen.

Das wichtigste Problem, an dem sich die „moderne" Dynamik bewährte, ist die Theorie des Falls. Tatsächlich gelang es der Pariser Schule, das Fallgesetz Galileis zwar nicht einwandfrei zu formulieren, wohl aber — durch exakte Definition und Berechnung der beschleunigten Bewegung einerseits und durch die Erkenntnis der Ursache der Beschleunigung andererseits — vorzubereiten.

Für die Berechnung der ungleichförmigen Bewegungen bestanden im 14. Jahrhundert traditionelle Regeln, die zunächst für solche Bewegungen bestimmt waren, die, wie die Rotation, an den verschiedenen Punkten eines und desselben Körpers eine verschieden große Geschwindigkeit besitzen. Soweit es sich hierbei um eine gleichmäßig wachsende Verschiedenheit handelte, analog der Zunahme der lokalen Entfernung vom unbewegten Punkte, sollte die Geschwindigkeit des Ganzen nach dem Maß der Geschwindigkeit des in mittlerer Entfernung vom Unbewegten liegenden Punktes berechnet werden; eine andere Tradition, von Thomas Bradwardina ausgehend und auch von Albert von Sachsen übernommen, nahm (irrig) den am schnellsten bewegten Punkt zum Ausgangspunkt der Berechnung. Marsilius folgte ihr nicht; in seinem physikalischen Abriß setzt er die Berechnung nach dem mittleren Punkte als allein richtig voraus, und es ist sehr interessant, wie er diese Regel ganz gleichmäßig auf Geschwindigkeiten und Farbenqualitäten anwendet[2]. Auch in der Abhandlung über „Werden und Vergehen" ist häufig von dem mittleren Maß der Intensitäten die Rede, das für die quantitative Bestimmung einer ungleichförmig im Körper verteilten Qualität maßgebend sein soll[3]. Diese Über-

[1] Über ihn s. Duhem I, 263. M. Cantor l. c. II², 60 u. die dort angeführte Literatur. Die gelegentliche Benützung der *scientia de ponderibus* durch M. v. I. wurde bereits oben p. 95 erwähnt.

[2] l. c. Bl. 54, d: *Latitudo difformis non debet denominari a puncto intensiori, sed magis a puncto medio* (im Verhältnis von schwarz und weiß an einem verschiedenfarbigen Körper). *Velocitas motus attenditur, tanquam penes effectum penes spacium lineale descriptum a puncto suo medio scilicet centrali vel proportionali centro.* Entsprechende Berechnung der Winkelgeschwindigkeiten Bl. 55. Teilweise zit. bei Duhem III, 404.

[3] z. B. l. c. lib. I, qu. 20, ratio 7. M. v. I. übernimmt also die Regel des anonymen Traktates *De proportionalitate motuum et magnitudinum.* Die abweichende und obendrein in sich inkonsequente Auffassung des größeren Physikkommentars (Duhem II, 404) ist damit wiederum nicht zu vereinen.

tragung der Regel von der lokalen Bewegung auf den Wechsel der Intensitäten war durch Nikolaus von Oresme — vielleicht unter dem Einfluß gewisser Oxforder Theorien — schon früher vollzogen worden[1], und zwar mit Hilfe seines Koordinatensystems; dieses System hatte es ihm ermöglicht, nicht nur solche Geschwindigkeiten zu erfassen, die in zeitlichem Nacheinander der Bewegung unverändert bleiben (*motus uniformis*, *regularis*), sondern ebenso die wechselnden Geschwindigkeiten ungleichförmiger Bewegungen (*motus difformis*, *irregularis*) in jedem Augenblick als wechselnde Intensitäten der Geschwindigkeit aufzufassen und zu berechnen. Und so war er zu der wichtigen Feststellung gelangt, die für das Fallgesetz später bedeutend wurde, daß die Durchschnittsgeschwindigkeit einer gleichmäßig beschleunigten Bewegung sich darstelle in dem mittleren Maße der erreichten Geschwindigkeiten, und demnach der in einer solchen Bewegung durchlaufene Raum gleich sei demjenigen, der in einer gleichförmigen Bewegung von derselben Dauer mit der Geschwindigkeit des mittleren Zeitpunktes der ersten Bewegung durchlaufen worden wäre. In dieser Form ist die Regel in den besprochenen Schriften des Marsilius nicht aufgestellt; als eine besonders deutliche Anspielung darf indessen die Darlegung angesehen werden, daß die Durchschnittsgewindigkeit eines im zeitlichen Nacheinander mit gleichförmig wachsender Kraft bewegten Körpers nach der Intensität der mittleren Geschwindigkeit zu berechnen sei[2].

Ohne sich die wertvolle Erkenntnis Oresmes anzueignen, hatte gleichzeitig Albert von Sachsen die Entdeckung gemacht, daß die Fallbewegung als eine gleichmäßig beschleunigte Bewegung anzusehen sei, deren Geschwindigkeiten sich durch Vergleichung mit den durchmessenen Raum = bzw. Zeitstrecken bestimmen ließen. Auch dieser Gedanke ist bei Marsilius nicht mit Sicherheit nachzuweisen. Dagegen entwickelt unser Autor in Übereinstimmung mit den wichtigsten Häuptern seiner Schule ausführlich eine Theorie zur Erklärung der Beschleunigung des Falles, die als Vorstufe

[1] Jedenfalls vor 1370. Duhem III, 398.

[2] abbrev. phys. lib. VII, l. c. Bl. 66, b. (Terne i, Bl. 3) *Potentia augeatur per aliquod totum tempus... In tali casu manet... proportio [potentiae motive supra resistentiam] difformis, quae denominatur a proportione media; item non manet eadem velocitas uniformis, sed difformis correspondens etiam suo gradui medio vel. alii, si non sit uniformiter difformis.* Bei Duhem III, 404, wie alle Zitate, nur in französischer Übersetzung wiedergegeben.

des modernen Trägheitsgesetzes anzusehen ist: die Lehre vom *impetus*. Damit hängt eng zusammen die Theorie des Schwergewichts.

Was ist das Wesen der Schwerkraft? Aristoteles hatte von einem „natürlichen Orte" aller Dinge gesprochen, an dem sie ohne gewaltsame Ortsveränderung in Ruhe verharren und dem sie zustreben, sobald sie gewaltsam in eine andere Lage gebracht sind. Für das Feuer ist der Umkreis des Himmels, für die Erde das Zentrum der Welt dieser „natürliche Ort". In der Ausdeutung und Fortbildung dieser Theorie standen sich innerhalb der Pariser Schule in der Hauptsache zwei Auffassungen gegenüber. Die eine, vor allem durch Okkam und Buridan vertreten, ging von der physikalischen Irrealität des Punktes aus, verwarf demgemäß die angebliche Anziehungskraft des Erdzentrums und betrachtete den gesamten Umfang der Erdkugel als *locus naturalis* der Körper und Sitz der Schwerkraft. Noch kühner faßte Nikolaus von Oresme, in Fortbildung platonischer Ideen, den Begriff des Schweren als reine Relation des Körpers zu seiner Umgebung und gelangte von da aus zu Folgerungen, die in ihrer letzten Konsequenz die geozentrische Weltvorstellung zerstören und unmittelbar zu Kopernikus hinüber führen sollten. Weit konservativer war demgegenüber die Lehre Alberts von Sachsen. Sie hielt daran fest, daß der *locus naturalis* der Erde dann erreicht sei, wenn ihr Schwergewichtszentrum mit dem des Universums zusammenfällt. In der Bewegung auf diesem Punkt äußert sich ihre eigene Schwere; alles Schwere, losgelöst von der Erdkugel, strebt nach diesem Punkte[1].

Auch Marsilius erklärt das Zentrum der Welt für den natürlichen Ort der Erdkugel, und zwar in dem Sinne, daß sie dahin strebt, ihr eigenes Schwergewichtszentrum unmittelbar mit dem Weltzentrum zu vereinigen[2]. Sie befindet sich ununterbrochen in absteigender Bewegung auf dieses Ziel hin, da beständig Schwankungen ihres Schwergewichts eintreten[3]. Damit wird auf eine höchst eigenartige Theorie der geologischen Vorgänge angespielt, die Albert von Sachsen anscheinend selbständig ausge-

[1] DUHEM II, 59 ff., III, 23 ff.

[2] abbrev. phys. l. c., Bl. 31: *Terra dicitur naturaliter collocari circa centrum mundi immediate.* Vgl. ferner die ff. Anm.

[3] l. c. Bl. 72, a. (Terne k 3). *Tota terra movetur continuo motu locali descensus... quod continue centrum gravitatis terre est extra centrum mundi, ergo continue descendit.*

bildet hatte, im Gegensatz zu der üblichen Auffassung der Erdverschiebungen, wie sie Averroës und Albertus Magnus überlieferten. Von den italienischen Averroisten des 15. Jahrhunderts viel bekämpft, wirkte sie im 16. stark auf Lionardo da Vinci und seine Nachfolger ein, und zwar vermutlich auch gerade in der Fassung des Marsilius von Inghen[1]. Die Erosion, so erklärt Albert, sucht die Berge zu nivellieren. Die Folge müßte eine Ausbreitung der Meere über die ,,unbedeckten" Teile des Erdballs sein, wenn dem nicht eine beständige langsame Hebung der festen Erdmassen entgegenwirkte. Sie wird hervorgerufen durch eine andauernde Verschiebung des Schwergewichtszentrums. Diese wiederum hat nach Marsilius zur Ursache eine wechselnde Verdünnung der Erdmassen infolge der Sonnenbestrahlung, Ausdünstungs- oder Verdunstungsvorgänge[2], und (nach Albert) wiederum eben die Erosion, die dazu beitragen, daß beständig das Gleichgewicht der beiden Erdhälften gestört wird und durch innere Umbildungen des Erdkörpers wiederhergestellt werden muß[3].

Doch kehren wir zur näheren Betrachtung des Schwergewichtes zurück! Der ,,natürliche Ort" der Erde ist keineswegs identisch mit dem Schwergewichtszentrum oder dem Zentrum der Welt. Denn die Erde ist kein Punkt, sondern ein ausgedehnter Körper.

---

[1] Duhem II, 343 ff., I, 13 ff.

[2] Sehr naiv ist die von Duhem II, 343 zitierte Erklärung des größeren Physikkommentars: danach sollen Überschwemmungen, der Bau von Städten u. dgl. das Gleichgewicht verschieben! Also wiederum eine seltsame Verdunkelung bemerkenswerter Erkenntnisse!

[3] abbrev. phys. l. c. Bl. 72,a. (Terne k 3). *Cum terra naturaliter moveatur ad medium simpliciter, ipsa appetit, ut ex omni latere medii sit equalis gravitatis, igitur quando sic non est et non est impedimentum, terra movet se, ut sue gravitatis medium sit medium mundi; modo constat, quod respectu tante gravitatis, quanta est tocius terre, nequit per naturam esse impedimentum assumptum; patet quod continue pars terre discooperta fit levior, ergo continue fit centrum gravitatis terre extra centrum mundi... quod radii solis continue levificant partes terre discoopertas.* Es folgt die Erledigung des Einwandes, eine geringe Gleichgewichtsverschiebung könne den Widerstand der *gravitas tocius terre* und der Luft nicht überwinden: *Non solus ille parvus excessus, qui additur, nititur seu appetit movere terram, sed tota terramet ita appetit locari.* — ibidem Bl. 30, c: *Supponendo, quod iam centrum gravitatis terre esset centrum mundi, statim per exhalationes et levificationes terre immediate discooperte aquis fiat minor gravitas circa centrum quam ultra, ergo nullo tempore manet centrum gravitatis terre centrum mundi.* Ibid. Bl. 31, b: *Sicut haec medietas continue levificatur, ita tota terra movetur vel continue istam medietatem terre discoopertam aquis sursum et aliam deorsum [movet].*

Die Teile eines Körpers streben aber nicht etwa danach, daß jeder einzelne für sich das Ziel erreicht — solange sie mit dem Körper verbunden sind —, sondern daß das Ganze seinen natürlichen Platz erhält[1]; andernfalls würden sich ja in der Tat die einzelnen Teile gegenseitig von diesem Orte verdrängen und dadurch den Fall verlangsamen, wie z. B. Roger Bacon behauptet hatte[2]. In Wahrheit ist es aber nur der Widerstand der umgebenden Luft, der den Fall aufhält (genau so hatte Aristoteles gelehrt, ohne den Begriff der Masse und ihrer Trägheit zu kennen) und im Vakuum würde der schwere Körper mit unendlicher Geschwindigkeit fallen[3]. So ist denn auch der *locus naturalis* der Erde — diese als die Summe ihrer einzelnen Teilkörper begriffen — nichts anderes als ihre Oberfläche: für das Wasser und die feste Erde die konkave Oberfläche der sie umspülenden Luft, für die Luft der Raum zwischen der konkaven Oberfläche des Feuers als des himmlischen Elementes, und der konvexen des Wassers, für das Feuer entsprechend der Raum zwischen der irdischen und der lunarischen Sphäre[4]. So ruht und erhält sich jedes Element an seinem natürlichen Orte ohne gewaltsame Spannung.

Wie man sieht, ist in all diesen Ausführungen wieder das aristotelische Weltbild in weitem Umfang festgehalten; im übrigen stimmen sie bis in alle Einzelheiten so genau mit der Lehre Alberts von Sachsen überein[5], daß an einer Abhängigkeit des Marsilius

[1] l. c. Bl. 35, a (quaterne c 4): *Non appetunt partes existentes in toto descendere per lineam brevissimam; non enim quelibet appetit esse in centro mundi, quia hoc esset impossibile, sed solum, ut centrum tocius sit centrum mundi et ut totum per lineam brevissimam descendat; partes enim inclinantur conformiter toti.*

[2] Duhem III, 25.

[3] l. c. Bl. 35, a: *Gravi simplici descendenti nihil resistit nisi medium saltem de per se.... Si non esset resistentia nedii, ipsum non moveretur.* Doch wird von dem *grave simplex* das *grave mixtum* unterschieden, d. i. ein Körper, in dem das schwere Element Erde mit dem leichten, dem Feuer, gemischt ist.

[4] l. c. Bl. 31,a: *Aer naturaliter quiescit infra concavum ignis et convexum aque, similiter ignis inter convexum aeris et concavum lune.* — Ibid. Bl. 30, c: *Superficies concava aeris contingens terram est locus naturalis terre. Est autem centrum gravitatis terre punctus infra terram dereliquens ex omni latere sui equalem gravitatem terre, sicut centrum magnitudinis est punctus ex omni latere suo eque distans ab extremitate terre.* Auch diese Unterscheidung der beiden Zentren findet sich bei Albert v. Sachsen! — Ferner ibid.: *Omnis superfieies immediate continens maximam quantitatem terre sic, quod centritrica gravitas ipsius terre est centrum mundi, est locus naturalis terre quoad naturam eius propriam.* Ähnlich: de gen. et corr. l. II, qu. 1, art. 1.

[5] Vgl. deren Darstellung bei Duhem I, 7 ff.

von diesem Landsmann kein Zweifel sein kann. Nur daß diese Einzelheiten bei Albert in einem weiten und höchst originellen Zusammenhang stehen, der in der abgekürzten Darstellung des Marsilius nicht sichtbar wird.

Doch das Problem der Schwerkraft ist noch nicht erschöpft. Handelt es sich um eine Fernwirkung des locus naturalis auf die schweren Körper oder um eine diesen innewohnende besondere *virtus*, vermöge deren sie dem Orte zustreben, an dem sie ihre höchste Vollkommenheit erreichen? Aristoteles hatte die letztere These aufgestellt und die Unveränderlichkeit der *virtus* im fallenden Körper bei abnehmender Entfernung vom *locus naturalis* behauptet. Da er indessen die Beschleunigung der Fallgeschwindigkeit nicht ganz eindeutig zu erklären verstand, waren die Commentatoren verschiedener Ansicht. Okkam sprach von einer Fernwirkung des Magneten auf das Eisen ohne vermittelnde Berührung einer *species magnetica*[1]; ähnlich ließ sich die Anziehungskraft der Erde erklären. Seine Nachfolger Buridan und Albert zeigten sich in dieser Frage wiederum konservativer in der Fortbildung aristotelisch-averroistischer Traditionen, als der radikale *inceptor*. Sie hielten fest an der *virtus*, die den fallenden Körper seinem natürlichen Orte zutreibt, hauptsächlich aus dem Motive heraus, die Unveränderlichkeit der Stärke des Antriebs trotz wechselnder Entfernung vom Erdboden begreiflich zu machen. Marsilius zeigt sich als ihr getreuer Schüler. Von der Möglichkeit einer Fernwirkung hat er keine Vorstellung. Streng hält er mit Aristoteles daran fest, daß alle Bewegung durch Berührung (unmittelbare oder mittelbare) des Bewegenden mit dem Bewegten geschehe, und führt das auch für die Kraft des Magneten aus, der durch allseitige Ausstrahlung (*circulariter*) seine *virtus* fortpflanze[2]. Was also den fallenden Stein treibt, wohnt diesem unmittelbar inne: es ist einmal die Schwere (*gravitas*) selbst, als *causa instrumentalis*, sodann die *forma substantialis*, die auf Erreichung des Ortes der höchsten Vollkommenheit

[1] Duhem II, 86. Kann man das wirklich als eine Vorbereitung des modernen Gravitationsgesetzes betrachten? Ich habe zuweilen doch den Eindruck, daß D. seine These von der Bedeutung der „Pariser" Theorien des XIV. Jhrh. für die moderne Naturwissenschaft überspannt.

[2] abbrev. phys. 62; ähnlich für den Torpedofisch, die Strahlen der Sonne und der Gestirne. Die magische Fernwirkung (von Paris nach Avignon!) geschehe dagegen durch schnellreisende böse Geister mit göttlicher Zulassung. — De gen. et corr., l. II, qu. 16 heißt es, daß ein *tactus* des Bewegers mit dem Bewegten „metaphorisch" gesprochen notwendig sei.

drängt, als *causa principalis*, nicht die Fernwirkung des *locus naturalis*[1]. Magnetismus und Schwerkraft sind nicht miteinander verwandt — wie könnte sonst die Anfangsgeschwindigkeit des fallenden Körpers auf alle Entfernungen vom Erdboden die gleiche sein?

Das alles bedeutet keine sehr erhebliche Abweichung von Aristoteles. Der wichtigste Fortschritt ist wohl die absolut eindeutige, übrigens schon von Buridan und Albert festgelegte Erkenntnis, daß die Annäherung an den *locus naturalis* in keiner Weise als Ursache der Beschleunigung des Falles anzusehen sei. In der Ermittlung der wirklichen Ursache waren die Pariser Okkamisten — in Fortsetzung einer mit W. Burley aufdämmernden glücklichen Hypothese — ein gutes Stück vorangekommen. Im Gegensatz zu den sehr unzulänglichen Theorien des Aristoteles, der alles aus der Mitwirkung der umgebenden Luft erklären wollte, hatten sie eine Art Schwungkraft (*impetus*) entdeckt, die dem fallenden, ebenso wie dem geschleuderten Körper sich mitteile. In der Ausgestaltung dieser Entdeckung überschreitet Marsilius am weitesten die Grenzen der aristotelischen Naturwissenschaft.

Die Anwendung der neuen Lehre zur Erklärung der Fallbeschleunigung freilich geschieht nur ganz kurz: nicht der *locus naturalis*, sondern die während des Falles entstandene Schwungkraft beschleunigt diese Bewegung[2]. Für die nähere Ausführung verweist Marsilius auf die Abhandlung *de celo et mundo;* deren Studium müßte denn auch ergeben, ob und wie weit etwa unser Autor der kühnen Anwendung der Lehre vom impetus auf die Theorie der Himmelskörper gefolgt ist, wie sie von Albert, Buridan und Nikolaus von Oresme, später auch von dem Cusaner ausgebaut

[1] abbrev. phys. Bl. 73, a: [*Grave*] *non movetur effective deorsum a suo loco naturali ipsum grave ad se trahente; patet, quod talis tractus esset fortior prope locum naturalem quam distans ab eo. . . . et per consequens idem grave numero plus ponderaret super terram quam super turres beate Marie.* (Das traditionelle Beispiel!) *Grave motum deorsum naturaliter movetur immediate a sua gravitate tanquam instrumento et sua forma substantiali tanquam principaliter agente.*

[2] abbrev. phys. Bl. 73, a: *Si petatur: si non ab tractione loci naturalis* [*grave*] *sic movetur, unde tunc movetur velocius versus finem? Respondetur quod hoc est propter impetum acquisitum per motum, et post dicetur et forte magis habetur in primo celi.* Hiernach wäre also die Abhandlung de celo et mundo nach den abbrev. entstanden! — Die größere Physik schweigt nach DUHEM III, 93 über den *impetus* beim Falle völlig!

wurde. Die entschlossene, ja radikale Konsequenz insbesondere des Franzosen Nik. von Oresme schritt andeutungsweise bereits zu einer rationalen Mechanisierung der gesamten Weltbewegung fort, die, einmal angetrieben, durch ihre eigene Schwungkraft sich auch selbst erhalten könnte ohne den beständigen Antrieb des Schöpfers und Erhalters[1]. Von alledem ist in der Lehre des Marsilius keine Andeutung zu finden[2]. Es scheint auch nicht, daß er eine zureichende Vorstellung von der Tragweite der Impetus-Theorie hatte. Wenn er in der Erörterung der aristotelischen These, daß zu jeder Bewegung eine „Berührung" des Bewegers mit dem Bewegten notwendig sei, die Lehre vom *impetus* nicht einmal erwähnt[3], und wenn er an anderer Stelle die Tatsache der Loslösung des durch „Schwungkraft" fortgetriebenen, geschleuderten Körpers von seinem ursprünglichen Antrieb so wenig begreift, daß er das unmittelbare Innewohnen des *impetus* in dem bewegten Körper geradezu für eine Stütze der genannten aristotelischen These hält[4], so wird klar, daß er die im Begriff des *impetus* schlummernde moderne Vorstellung von der Trägheit der Masse nicht verstanden hat. Okkam war auch an diesem Punkte radikaler fortgeschritten, als seine Nachfolger: er dachte sich die Bewegung des Geschosses nach dem Abschuß als eine unmittelbare Fortsetzung der Anfangsbewegung, ohne daß es einer besonderen neuen Erklärung bedürfte[5]. Marsilius glaubte, durch den *impetus* die Absicht des Aristoteles auf einem verbesserten Wege, aber doch mit dem aristotelischen Ziele vor Augen, zu erreichen.

Ebensowenig geht es aus den von uns betrachteten naturwissenschaftlichen Schriften hervor, ob unser Autor die neuen Theorien seiner Schule über die Schwerkraft auf das vielerörterte Problem der Pluralität der Welten angewandt hat. Aristoteles hatte für die Einmaligkeit des Universums außer der Undenkbarkeit des Raumes jenseits unserer begrenzten Welt vor allem die Anziehungskraft des Schwergewichtszentrums unserer Welt auf

[1] Duhem III, 350ff.

[2] Das zeigt insbesondere die Erörterung der *conservatio mundi* durch Gott, lib. sent. II, qu. 1, art. 2, Bl. 202ff

[3] Abbrev. phys. 62, s. o. S. 103, Not. 2.

[4] Ibid. Bl. 80a: *Proiectum movetur a virtute sibi impressa a proiciente, quam aliqui et communiter vocant impetum . . . non ab aere . . . non a proiciènte immediate . . . Cum proiciens non est simul cum moto, igitur non videtur, a quo movetur, nisi a tali re.*

[5] Duhem II, 193.

jede zweite geltend gemacht. Der Thomismus hatte dementsprechend sich bemüht, die in der Einmaligkeit des Universums liegende Begrenztheit der Schöpfung mit der Allmacht Gottes in Einklang zu bringen. Die Pariser Artikel verdammten diese Sätze als ketzerisch, und in ihrer Folge behauptete die moderne Schule, Gottes Allmacht könne auch eine zweite Erde oder ein zweites Universum schaffen[1]. Das geschah nur teilweise mit rein theologischen Motiven. Buridan und Albert von Sachsen bemühten sich, die Pluralität der Welten naturwissenschaftlich wenigstens begreiflich zu machen. So erklärte Albert, eine Mehrheit von Welten sei, rein physikalisch betrachtet, nur möglich bei konzentrischer Gestaltung, indem alle ein gemeinsames Schwergewichtszentrum besäßen. Von diesen Überlegungen findet sich bei Marsilius nichts an der Stelle, an der er diese Frage behandelt[2]. Er begnügt sich durchaus mit der Berufung auf den hier stark betonten Grundsatz der schrankenlosen Allmacht Gottes. Die Argumentation des Aristoteles gegen die Annahme der realen Existenz eines *spatium* außerhalb der begrenzten Welt hält er trotzdem ganz unbefangen fest, denn wenn auch unsere Welt notwendig begrenzt ist, so kann doch Gott, wenn er will, einen Raum für die Unterbringung einer zweiten Welt von unendlicher Ausdehnung (im synkategoreumatischen Sinne) schaffen[3].

Um so ausgiebiger wird die Bedeutung der Schwungkraft für die Bewegung eines geschleuderten Körpers erörtert. Aristoteles hatte auch diese Bewegung seltsamerweise auf den Antrieb der umgebenden Luft zurückgeführt, um die Berührung des Bewegers mit dem Bewegten festhalten zu können. Wenn nun auch Marsilius, wie wir gesehen haben, an dieser Berührungstheorie weiterbaut, so ist er sich doch sehr wohl bewußt, daß seine Erklärung mit der des *philosophus* nicht zu vereinigen ist[4]. Er stellt die Theorie

[1] Ibid. II, 59—82, 411 ff.

[2] lib. sent. I, qu. 43, art. 2, concl. 2, corell., Bl. 184, b. *Deus potest producere universum specie specialissima distinctum ab isto universo.*

[3] abbrev. phys. Bl. 22^{v}: *Extra celum de facto nullum est spacium. Infinitum spacium posset esse extra celum tenendo infinitum syncathegoreumatice.* Die Möglichkeit einer Schöpfung des unendlichen *spacium* „*in actu*" wird gleich darauf abgelehnt.

[4] abbrev. phys. Bl. 80, b: *Et si dicatur, quod hoc est contra philosophum, dicetur, quod non sum astrictus tenere eum, ubi expresse dictum suum dissonum fuerit veritati vel dicatur, quod hoc ponit incidentaliter more aliorum et non secundum opinionem propriam.*

des Stagiriten ausführlich dar[1], um sie sogleich mit einer ganzen Reihe von Erfahrungsbeweisen zu widerlegen: sie vermöge weder zu erklären, warum auch rotierende Bewegungen nach Aufhören des Anstoßes sich fortsetzen, noch warum die ganze Bewegung nur von begrenzter Dauer ist; sie gerate in Widerspruch mit den Erfahrungstatsachen, z. B. der, daß die Bewegung des geschleuderten Körpers viel weiter reicht als die nachweisbare Luftbewegung, daß der Wind auf den Flug des Pfeiles kaum merkbaren Einfluß hat usw.; auch das schon bei Albert von Sachsen vorkommende Beispiel des Schleppkahns wird angeführt, der seine Bewegung eine Weile gegen Strömung und Wind fortsetzt trotz Stockens der Zugkraft[2]. Indem er demgegenüber die Theorie des *impetus* entwickelt, bieten seine Ausführungen im Vergleich mit Albert von Sachsen zunächst nicht viel Neues und Eigenes. Die Unterscheidung zwischen „natürlichem" *impetus* (beim fallenden Körper) und „gewaltsamem" (beim aufwärts geworfenen) wird in der üblichen Weise vorgetragen, das Gegeneinanderwirken von Schwere und Schwungkraft im aufwärts gerichteten Wurf eines schweren Körpers für jeden Augenblick der Bewegung und für die zwischen Auf und Ab liegende Ruhepause zahlenmäßig berechnet, ähnlich das Gegeneinander aufprallender und reflektierender Kräfte beim Aufschlagen des Balles auf den Erdboden oder an die Wand, wobei die Zusammenpressung des reflektierenden Widerstandes dem *impetus* des Balles einen zweiten *impetus* entgegensetzt[3]. Überhaupt erfährt die reflektierende Bewegung eine sorgfältige Betrachtung. Dabei benutzt Marsilius eine ihm eigene Theorie von der sukzessiven Verteilung des *impetus.* Dieser verbreitet sich nämlich erst nach und nach auf die verschiedenen Teile des bewegten Körpers; sonach ist es nötig, daß die ursprünglich treibende Kraft einige Zeit auf diesen Körper unmittelbar einwirkt[4], um ihm die Schwungkraft mitzuteilen, und es erklärt sich, daß der vom Boden reflektierte Ball einen Augenblick zwischen Auftreffen und Zurückspringen ruht — so lange nämlich, als der noch abwärts drängende

[1] l. c. Bl. 78, c.

[2] l. c. Bl. 80.

[3] l. c. Bl. 75^V—76. Doch bleibt nach Bl. 80^V der *impetus* des Balles während der Vor- und Rückbewegung derselbe. Nach Duhem II, 213 scheinen gerade diese Ausführungen unmittelbar auf Lionardo da Vinci eingewirkt zu haben.

[4] l. c. Bl. 76, a: *Impetus non subito, sed successive generatur in proiectum ideo oportet proiciens per aliquid tempus esse simul cum proiecto.*

Schwung der oberen Teile des Balles dem bereits aufwärtsdrängenden *impetus* der unteren zu widerstehen vermag[1]. Vor allem aber läßt sich so die von Aristoteles behauptete, durch Buridan und Albert ignorierte, aber von Oresme wieder anerkannte angebliche Erfahrungstatsache erklären, daß das Wurfgeschoß einige Zeit nach dem Abschuß sich schneller bewegt, als unmittelbar zu Beginn des Fluges. Durch die Annahme, daß erst nach und nach die sämtlichen Teile des Geschosses vom *impetus* erfaßt werden, läßt sich diese Beobachtung besser erklären, als durch die aristotelische Mitwirkung der Luft[2]. Sollte die Hypothese des Marsilius wirklich durch ähnliche Betrachtungen der *scientia de ponderibus* angeregt sein, wie DUHEM vermutet[3], so hat sie doch jedenfalls in seiner Fassung auf die italienische, deutsche und französische Naturwissenschaft bis zum 16. Jahrhundert weitergewirkt[4]; es scheint also, daß wir in ihr ein Kennzeichen besitzen, um die Spuren seines Einflusses auf die physikalischen Lehrer der „modernen" Schule zu verfolgen.

Gegenüber der Erkenntnis Okkams kann man diese ganze Lehre vom *impetus* als einen Rückschritt auffassen; immerhin führte sie näher an den Begriff der Trägheit heran, als die aristotelische Tradition. Das wird besonders deutlich aus dem engen Zusammenhang, den Marsilius zwischen der Masse des bewegten Körpers und der Stärke des *impetus* herstellt: je größer die Masse,

[1] l. c. Bl. 76.

[2] l. c. Bl. 81 (letztes Blatt): *Licet impetus in instanti primo, quo proiciens desinit tangere proiectum, esset fortissimus, tamen non eque bene est applicatus ad ipsum movere, sed applicatur continue melius ad aliquam distantiam .... Hoc est natura impetus, successive melius applicari ad aliquam distantiam. ... Impetus in principio est notabiliter formalis impressus in partem, quam tetigit proiciens, sed in partes distantiores adhuc est parvus et remissus* usw.

[3] l. c. III, 96, I, 281, 286. Die von D. angeführten Vergleichstellen aus dem anonymen *tractatus de ponderibus* überzeugen indessen durchaus nicht. In dem *tractatus* ist die Rede nicht von dem *impetus*, sondern von der komprimierenden Wirkung eines äußeren Anstoßes auf einen Körper, und an anderer Stelle von dem schwersten Punkte des gestoßenen Körpers, der immer zuerst vorandränge: nichts davon findet sich bei M. v. I.! Ebensowenig spricht er von der Wirkung des Stoßes im flüssigen oder elastischen Medium; die von DUHEM hier gesuchte Analogie seiner Hypothese zu modernen Theorien trifft also nicht zu.

[4] DUHEM III, 97, 100ff. Besonders interessant ist es, daß die Theorie des *impetus* mit deutlichen Anklängen an M. v. I. sich ebensogut bei dem Vertreter der *via antiqua* (KONRAD SUMMENHART), wie bei dem „Modernen" FR. SUNCZEL findet!

um so mehr kann sie vom *impetus* aufnehmen, um so weiter reicht demnach der Wurf, um so stärker ist die Wucht des Geschosses[1]. Damit ist freilich schwer zu vereinbaren seine Erklärung für die zeitliche Begrenztheit der Schwungkraft: sie ist den Körpern gewaltsam eingeprägt und wird darum beständig von ihnen aufgezehrt und endlich vernichtet[2]. Immerhin bedeutet schon die klare Trennung dieser „Eigenschaft" des bewegten Körpers von der Bewegung selbst einen Fortschritt des Erkennens. Marsilius bemüht sich um eine sichere Definition des *impetus* im Sinne der aristotelischen Kategorienlehre und rechnet ihn zu den Qualitäten der ersten und dritten Art (*habitus* bzw. leidende Beschaffenheit), doch könne er auch zur Kategorie des Handelns[3] gerechnet werden — eine metaphysische Frage, die Albert von Sachsen nicht hatte entscheiden wollen[4]. Ihre Beantwortung ist demnach als Eigentum unseres Philosophen anzusehen.

So mündet schließlich jede physikalische Betrachtung wieder in aristotelische Gedankengänge aus. Das ist am Ende doch der stärkste Eindruck, den die Analyse dieser „terministischen" Physik hinterläßt. Wer nicht die feineren Unterschiede aufsucht, mag die Abweichung von dem Weltbilde der peripatetischen Tradition kaum bemerken. Dafür besitzen wir einen klassischen Zeugen aus dem

[1] l. c. Bl. 66, b; Bl. 80ᵛ—81: *Propter defectum impetus non potest ad tantam distantiam proici faba ab eodem homine, sicut plumbum semilibre, quod deficit in recipiendo propter parvitatem mobilis seu quantitatis sue.*

[2] l. c Bl. 80, d.

[3] l. c. Bl. 80, c: Vgl. damit Aristoteles' Kategorien, cap. 8 (Kirchmanns philos. Bibl. Bd. 70 I p. 22ff.). Ähnliche Unterscheidung von 4 *species qualitatum:* abbrev. phys. Bl. 61 u. 62. — Bei dieser Gelegenheit sei angemerkt, daß die von Baeumker Archiv für Philos. Abt. I, Bd. 21/22 (1908/9) klargelegte scholastische Bezeichnung der vier elementaren Qualitäten: trocken, feucht, kalt und warm als *primae qualitates* im Unterschied zu allen andern, aus ihnen abgeleiteten, „in de gener. et corr." l. II, qu. 1 ausführlich begründet wird; ders. Ausdruck wird abbrev. phys. Bl. 17 ohne Erklärung im selben Sinne gebraucht. Als *qualitates secundae* bezeichnet M. v. I. de gen. et corr. l. I, qu. 1, Bl. 1, b: *durum, molle, congelabile, liquefactibile, digestibile, indigestibile,* worüber in *de 4 libris metheororum* gehandelt werden solle. Also etwa dieselbe Terminologie, wie bei Albert d. Gr.!

[4] Aus der Bemerkung: *Impetus ipsemet est motus alterationis, cum inducitur, sicut scientia, cum inducitur anime, est motus alterationis, quo alteratur anima* — will Duhem II, 197 den großartigen Vergleich ableiten, den Nik. v. Cues zwischen der Belebung des Körpers durch den *impetus* und der Beseelung des Alls durch die Bewegung anstellt. Mir scheint dazu der Anlaß nicht ausreichend.

15. Jahrhundert: Nikoleto Vernias von Chieti, um 1490 zu Padua Lehrer der Naturwissenschaften als Nachfolger des Gaëtan von Tiena, einer der eifrigsten Averroisten, der die Lehre der „Pariser“ vom *impetus* heftig bekämpfte und Albert von Sachsen nicht anders als *Albertus parvus* und *Albertutius* nannte[1], trug doch nicht das geringste Bedenken, die Schrift unseres Autors über „Werden und Vergehen“ in Druck zu geben. Ja, er hoffte, gerade sie werde den allmählich in Verfall geratenen Aristotelismus wieder zu Ehren bringen[2]! Aber auch der moderne Leser wird kaum anders urteilen. Neben Aristoteles tritt freilich auch der massenhafte, seit der Spätantike (Heron!), den Arabern, Bacon und Albert dem Großen angesammelte Stoff von Erfahrungstatsachen und experimentell gewonnenen Einsichten gelegentlich hervor[3], und die fruchtbaren Keime einer späteren Entwicklung, die in der nominalistischen Oppositionsstellung gegen den Thomismus begründet liegen, haben sich uns mehrfach gezeigt. Aber gerade die genauere Betrachtung dieser Dinge hat uns immer wieder zur Vorsicht gegenüber den glänzenden Thesen Duhems und vor allem gegen eine Verallgemeinerung seiner Ergebnisse gemahnt. Der Grundzug der Physik des Marsilius ist unzweifelhaft konservativ, und wenn schon die Pariser Schultradition infolge der Einseitigkeit vorwiegend logischer Forschungsmethoden im 15. Jahrhundert zu verkümmern begann, so ist erst recht schwer vorstellbar, wie aus den naturwissenschaftlichen Schriften des Marsilius ein frisches, neues Leben hätte emporsprießen können. Die Frage, mit der wir an die Betrachtung dieser Dinge herangingen, ist im wesentlichen negativ zu beantworten. Es sind freilich nicht die nominalistischen Grundsätze, überhaupt keine erkenntnistheoretischen Vorurteile, die den Physiker Marsilius an der selbständigen Beobachtung der Natur hindern; es ist einfach die erdrückende Macht der Tradition, der aristotelischen Methoden insbesondere, es ist die Schwäche des eigenen Könnens, die den Scholastiker im Bann des Schulwissens festhalten. Das Mittelalter hat immer nur einzelne Sonderbegabungen hervorgebracht, die eigenwillig und stark genug waren, diesen ungeheuer

[1] Über ihn s. Duhem II u. III Register.

[2] Druck nr. 7, Widmungsblatt am Schluß.

[3] Beispiele experimentaler Beweise: de gen. et corr. II, 9, art. 1: Verdampfung von Quecksilber; ibid. I, 15, art. 1: Verdünnung der Luft und des Wassers durch Erhitzung im Kolben; abbrev. phys. Bl. 32: Unmöglichkeit des *vacuum:* der verstopfte Blasebalg läßt sich durch die Kraft von 100 Pferden nicht aufbiegen. Ibid. Bl. 34 u. ö. Zitate aus Avempace, Averroës, Avicenna.

zwingenden Bann in der Richtung auf die unmittelbare Naturbeobachtung zu durchbrechen und das allgemeine Niveau für künftige Generationen zu erhöhen. Marsilius hat nicht zu ihnen gezählt.

4. Metaphysik und Theologie.

a) Das Erkenntnisproblem einer nominalistischen Metaphysik.

Die Macht der aristotelischen Tradition hat sich in den Fragen der Naturerkenntnis für Marsilius von Inghen weit stärker erwiesen, als die so oft überschätzten Ansätze der nominalistischen Erkenntnistheorie zu einem logischen Rationalismus der bloßen Denkformen. Der naive Empirismus dieses Okkamisten wendet aber sein Interesse keineswegs nur den sinnlich erfahrbaren Einzeldingen zu: er steigt mit der ganzen unbefangenen Zuversicht des hellenischen Intellektualismus sogleich zu den metaphysischen Ursachen der Weltbewegung auf. Das ganze physikalische Weltbild steckt voller ausgesprochener oder unausgesprochener metaphysischer Voraussetzungen, die weit über die sinnliche Erfahrbarkeit hinausliegen. Oder wie sollten solche Sätze wie die von der Notwendigkeit des *primus motor*, von dem Streben aller Dinge nach dem Ort ihrer höchsten Vollkommenheit u. a. m. ohne solche Voraussetzungen bestehen können?

Schon diese Beobachtung stimmt bedenklich gegenüber der fast einstimmigen Behauptung, die nominalistische Grundrichtung der Schule Okkams habe sie an der Ausbildung eines metaphysischen Weltbildes gehindert oder sie zum mindesten skeptisch gestimmt gegen die Beweisbarkeit metaphysischer Sätze. Rein logisch angesehen besteht natürlich eine unleugbare Schwierigkeit, trotz der nachdrücklichen Ablehnung jeder außermentalen Realität der Allgemeinbegriffe zu einer Erfassung der allgemeinen Zusammenhänge des Wirklichen zu gelangen. Und in der Tat zeigt sich in Okkams eigenen Schriften eine entschiedene Abneigung gegen weitgehende metaphysische und theologische Spekulationen. Er war als Philosoph wesentlich Logiker. Er begriff die Wissenschaft mit Aristoteles als eine Summe von Urteilen, die aus evidenten obersten Prinzipien im Schlußverfahren ableitbar sind. Die Kette der Syllogismen knüpfte er mit gleich starkem Gliede einerseits an solche oberste Sätze an, die in der bloßen Erfahrung begründet waren,

wie andererseits an selbstevidente Prinzipien[1]. Es scheint, daß ihm der Begriff einer Wissenschaft vorschwebte, die von induktiven Grundlagen aufstieg, die allgemeine Gültigkeit ihrer zunächst nur „kontingenten" Sätze aber irgendwie aus evidenten rationalen Prinzipien ableitete[2]. Dabei lag für ihn der Nachdruck fühlbar auf den Erfahrungsbeweisen. Aber wenn er z. B. die Schwierigkeiten darlegte, Gottes Wesenheit metaphysisch näher zu bestimmen, so berief er sich nicht platterweise einfach auf die Unmöglichkeit der natürlichen Erfahrung, der intellektiven Anschauung Gottes, sondern betonte viel nachdrücklicher die logischen Schwächen des Versuches, mit rein syllogistischen Mitteln aus dem bloßen Begriff der göttlichen Wesenheit anderes als Selbstverständlichkeiten herauszuholen, und legte dar, wie in Wahrheit dieser Versuch nur durch Übertragung von Abstraktionen kreatürlicher Dinge auf den Schöpfer gelingen könne[3]. Im einzelnen bedürfte es noch der genaueren Untersuchung, wie sich Okkam auf Grund seines „Nominalismus" prinzipiell zu dem Problem der Metaphysik gestellt hat; ich kann nicht finden, daß diese Frage in der bisherigen Literatur befriedigend gelöst ist.

Man muß sich in diesen Dingen stets gegenwärtig halten, daß aus dem Bannkreis der aristotelischen Überlieferung gar nicht so ohne weiteres loszukommen war. War wirklich die Stellung des großen Revolutionärs zu den metaphysischen Problemen unbedingt maßgebend für seine Nachfolger? Wenn die gesamte okkamistische Schule der Metaphysik grundsätzlich abhold gewesen ist, wie kommt es dann, daß auf den „modernen" Universitäten, wie Heidelberg und Erfurt, ebensogut wie auf allen andern die metaphysischen Bücher des Stagiriten zu den wichtigsten Pflichtvorlesungen ge-

[1] Definition der *scientia: Est noticia evidens veri necessaria nata causari per premissas applicatas ad ipsum per discursum syllogisticum.* (In pr. libr. sent. prol. qu. 2 K. – unvollst. Ausg. der Heidelberger Univ.-Bibl. von 1483.) Ibid. G: *Aliqua conclusio est demonstrabilis per se nota ita, quod ultimata resolutio stat ad principia per se nota. Aliqua autem stat ad principia non per se nota, sed ad principia nota tantum per experientiam . . . sicut quod calor est calefactivus* usw.

[2] l. c. AL-N: Erfahrung und logische Demonstration sollen zusammenwirken: *sicut si primo in ligno producatur calor per solem et post intendatur per ignem*, z. B. in dem Syllogismus: „*Hec herba sanat, omnia agentia eiusdem speciei specialissime sunt effectiva effectuum eiusdem rationis, ergo omnis herba eiusdem sp. sp. sanat*" zeigen die beiden Prämissen dieses Zusammenwirken.

[3] L. c. S. ff. (art. 3).

hörten[1]? Oder war etwa der Inhalt dieserVorlesungen zu mehr oder weniger rein logischen Betrachtungen zusammengeschrumpft? Das metaphysische Compendium des Marsilius von Inghen soll uns die Antwort auf diese Frage geben. Außer der gedruckten Metaphysik Buridans ist dieses Handbuch die einzige metaphysische Schrift der Okkamistenschule, deren Existenz mir bekannt ist; untersucht hat diese Dinge m. W. bisher niemand.

Von den drei mir bekannten Handschriften benutzte ich die vollständige Wiener Abschrift (Hs. nr. 75) — durch ihre gewerbsmäßige Herstellung, die Zeit ihrer Entstehung (1409) und ihre Zugehörigkeit zu den Schätzen der Wiener Universität ein Dokument der Verbreitung dieses Lehrbuches an den „modernen" Universitäten[2]. Denn um ein akademisches Lehrbuch handelt es sich unzweifelhaft: der Verfasser spricht es selbst aus[3], die knappe Fassung — oft bis zur Dunkelheit zusammengedrängt — und die häufig eingeschalteten Erwiderungen auf Einwände der Scholaren bestätigen es. Nach einer kurzen Einleitung, die durch ihr „Thema": eine Stelle aus den moralischen Briefen Senekas und die mehrfache Zitierung antiker Autoren wie Isidor und Valerius Maximus Interesse erweckt, wird der wesentliche Inhalt der aristotelischen Metaphysik in 102 Quästionen abgehandelt. Uns interessiert in erster Linie die erkenntnis-theoretische Bedeutung, die der Verfasser dem Gegenstand seines Buches zuspricht.

Da zeigt sich denn sogleich eine gewisse Mischung der wissenschaftlichen Motive, die unter dem mächtigen Druck der aristotelischen Tradition trotz der erkenntnis-kritischen Einsichten der okkamistischen Schule die alte Stellung der Metaphysik an der Spitze der „natürlichen Wissenschaften" behaupten sollen. Zunächst wird sie mit Aristoteles als *sapientia* definiert und auf die „allgemeinsten Prinzipien" zurückgeführt, aus denen ihre Lehr-

[1] Für Heidelberg vgl. U-B. I, 38 (um 1390); 152/3 (1444). Ich zweifle nicht, daß handschriftlich noch zahlreiche, bisher unbekannte Traktate zur Metaphysik der „modernen" Schule existieren müssen.

[2] Cod. Pal. Vindobon. 5297, Papier, 186 Bll., fol., 2-sp., vorgeheftetes Halbblatt: *Questiones Marsilii super metaphysicam. Constat 62 grossos. Ladislai de Czap.* Bl. 184v: *Expliciunt questiones* usw. *Marsilii. Scripte et finite sunt post festum beate Margarethe virginis anno d. 1409.* Bl. 184—186: Register der Quästionen. Bl. 186: *Petrus de spinis.*

[3] Bl. 1: *[Dei] ad honorem et pro felici incremento studii universitatis heydelbergensis ac etiam ut scolares illius ad facultates ceteras altissimas et (ad) sacram theologiam divinitus adaptentur* — schreibt der Autor das Lehrbuch.

sätze, insbesondere über Gott und die „ersten Ursachen“, im syllogistischen Schlußverfahren sich ableiten lassen[1]. Diese „allgemeinsten Prinzipien“ sind zugleich die Grundlage aller Einzelwissenschaften, die zwar nicht ohne weiteres aus ihnen ableitbar sind, deren oberste Sätze indessen mit der Metaphysik im Einklang stehen müssen[2]. Nun ist aber die Erkenntnis dieser obersten Prinzipien das Höchste, was dem menschlichen Geiste überhaupt erreichbar ist. Sie ist nicht jedem zugänglich; denn die Sinnlichkeit steht dem reinen Erkennen im Wege, obwohl sie in anderer Hinsicht die Quelle aller menschlichen Einsicht bildet. Aber aus ihr entspringt auch der *appetitus sensitivus*, den der Erkennende restlos der reinen Vernunft unterworfen haben muß, wenn er zur Erkenntnis Gottes und der *causae separatae* vordringen will, soweit diese überhaupt im „natürlichen Lichte“ erkennbar sind[3]. Diese stark und wiederholt betonte Voraussetzung metaphysischer Erkenntnis erinnert lebhaft an die Erkenntnistheorie der älteren Franziskanerschule, insbesondere Bonaventuras[4]; doch stellt unser Autor die Definition der Weisheit, wie sie Bonaventura gibt, als eine Mischung aus intellektueller und praktischer Erfassung Gottes, ausdrücklich außerhalb der Diskussion[5] — begreiflich, da die rein weltliche Theorie des Aristoteles eine intuitive Erfahrung Gottes im Sinne der Franziskaner natürlich nicht kannte. Die so bestimmte Erkenntnis stellt die höchste Stufe menschlichen Verhaltens überhaupt dar: sowohl nach dem Rang ihres Gegenstandes wie nach der beglückenden Wirkung auf das Gemüt; nur die Theologie ist ihr überlegen, die alle andern Wissenschaften als ihre Dienerinnen voraussetzt, und zwar an Rang, an Gewißheit und an affektiver Wirkung; doch kann sie nicht bestehen ohne das Wunder-

[1] Bl. 2, b: *Sapientia est cognitio scientifica procedens ex principiis communissimis ad conclusiones speciales presertim de deo et de primis causis tales, ad quales non potest ascendere aliquis, nisi appetitus fuit perfecte subiectus recte rationi.* (l. I, qu. 1, a. 2.)

[2] Bl. 1, d: *Principia communissima, que considerat metaphysica . . . tante sunt virtutis, quod omnium particularium scientiarum principia possunt declarare et etiam negans aliquid eorum ad contradictorium ducere, ex dictis ipsius licet . . . simpliciter probari non possint* (ibidem a. 2).

[3] Bl. 1, d: *Quamdiu appetitus sensitivus non est debite subiectus recte rationi sive purgatus ab irrationalibus passionibus, principia, que ducunt ad cognitionem per scientiam dei et causarum separatarum in lumine naturali homini possibilem, homini sunt incognita.*

[4] Vgl. SEEBERG, III[2] 334/5. [5] Bl. 2, a.

geschenk des Glaubens[1]. Unter den rein natürlichen Wissenszweigen dagegen besitzt die Metaphysik außer dem höchsten Rang in gewissem Sinne auch die höchste Gewißheit, insofern sie nämlich die schlechthin ersten und allgemeinsten Prinzipien behandelt, den am wenigsten veränderlichen Gegenstand des Wissens, nämlich Gott und die ersten Ursachen zum Objekt hat und nicht nur das Sein, sondern auch die Gründe des Seins erkennt[2]. Die Sicherheit ihres Schlußverfahrens wird allerdings durch den mathematischen Beweis übertroffen, und in dieser Hinsicht ist sie nicht frei von der Möglichkeit des Irrtums: zwischen *principia prima* und *conclusiones* können sich Fehler einschleichen[3]. Und insofern sinnliche Erfahrung Gewißheit gibt, ist die Metaphysik weniger sicher, als jede der Sinnlichkeit näher stehende Wissensart; doch gebraucht hier unser Autor „sicherer" und „leichter", d. h. der menschlichen Erkenntnis leichter zugänglich, vollständig synonym[4]. Ein grundsätzlicher Zweifel an der Zuverlässigkeit metaphysischer Sätze soll dadurch nicht begründet werden. Immerhin gibt es eine deutlich bestimmbare Abstufung der Gewißheitsgrade für die verschiedenen Arten der Wissenschaft.

Erinnern wir uns des Wahrheitsbegriffes, zu dem die Erkenntnislehre des Marsilius hingeführt hatte (oben S. 62ff.). Alles Wissen ist Ableitung aus obersten Prinzipien. Als solche treten auf die „zufälligen", in der Sinnlichkeit begründeten Wahrheiten der bloßen Erfahrung (z. B. „alles Feuer ist warm") auf der einen, die notwendigen allgemeinen Urteile des abstrakten Denkens (z. B. der Satz des Widerspruches) auf der andern Seite. Den höchsten Gewißheitsgrad (*summa evidentia*) besitzen nur diese notwendigen Urteile selbst; ihnen gegenüber kann das assensive Urteil niemals irren[5]. Dabei ist es höchst interessant, wie unter den logischen

[1] Bl. 2, d, concl. 4 bezw. Bl. 3, a, art. 4. [2] Bl. 4; l. I, qu. 2, a. 1, concl. 1—2.

[3] ibid. concl. 3—4. Berufung auf Aristoteles, anal. post. I. Skeptischer klingt eine Stelle des Sentenzenwerkes (l. I, qu. 1, a. 2, Bl. 4, c): *Juxta posse conabor, ut persuadeantur [conclusiones] probabilioribus rationibus, quam eorum contradictorie persuaderi possint, et hoc in materia metaphysicali debet sufficere; nam certitudo mathematica non est ubilibet expetenda, ut habetur secundo metaphysice.*

[4] ibid. co. 5: *[Scientia experimentalis] modo [eius] certitudinis, que est de sensibus, magis aliis dicitur certior, patet quod est facilior.*

[5] L. II, qu. 1, a. 2, co. 3, Bl. 13, c: *Certitudo assensus ex parte summe evidentie est homini possibilis, patet de primis principiis evidentibus in se, quod nulla [propositio] posita facere posset, ut assentiendo talibus principiis homo erraret, prout assentiendo huic: „Quodlibet est vel non est"* usw.

Axiomen des Aristoteles ganz unvermittelt die augustinische Selbstgewißheit des erkennenden Subjekts erscheint — gleichsam als Vertreter einer neuen, über die Antike hinausführenden Gedankenwelt, ohne daß ihm die Spekulation dieser angeblich subjektivistischen Erkenntnislehre die volle Auswirkung gestattete: da diese Selbstgewißheit immer nur subjektive Bedeutung hat, ist sie als eine „rein kontingente" Wahrheit ohne metaphysische Bedeutung zu werten[1].

Außer dieser „höchsten" Evidenz gibt es aber noch eine abgestufte (*in genere*). Sie kommt den Einzelschlüssen der verschiedenen Wissenschaften zu, und es ist klar, daß unter ihnen die Mathematik die erste Stelle einnimmt, da sie auf den sichersten Unterlagen aufbaut; an zweiter Stelle steht die Naturphilosophie, aus den Erfahrungsprinzipien abgeleitet, und noch geringer (*adhuc minor*) ist die Gewißheit der Metaphysik (*prima philosophia*), da ihre abstrakte und schwierige Materie die Sicherheit des Schlußverfahrens beeinträchtigt; am niedersten endlich ist der Gewißheitsgrad der moralischen Wissenschaften, da diese einen wandelbaren Gegenstand bearbeiten[2]. Wenn in dieser Anordnung die Metaphysik erst an dritter Stelle erscheint, so wird doch ausdrücklich unterstrichen, daß auch die Erfahrungswissenschaft der höchsten Evidenz ermangelt. Zwar bieten die Sinne bei normalem Zustand der menschlichen Organe eine zuverlässige Erfahrung[3]; aber was bedeutet die Richtigkeit der Wahrnehmung äußerer Dinge gegenüber der theologischen Wahrheit, daß es in Gottes Allmacht liegt, jederzeit den Naturzusammenhang nach Belieben zu ändern! Wie leicht ist da ein Irrtum unseres Urteils möglich[4]! So erscheint

[1] ibid. co. 1, Bl. 13, b: *Data [propositione]: „Hec anima est" demonstrando illam animam, in qua est illa propositio vera, credendo illam anima nequit decipi* usw. Corell. 1 bezeichnet diese Wahrheit als *purum contingens*, corell. 2 betont ihre rein subjektive Geltung.

[2] ibid. a. 2, Bl. 13, b: *[Est evidentia] in mathematica principiorum et conclusionum suppositis principiis evidencia in majori genere, in philosophia naturali minor, in [philosophia] prima in ordine ad modum cognoscendi ex primis principiis adhuc minor, et minima in morali, quod materia subjecta mutabilis existens evidenciam minimam admittit inter genera sciendi.*

[3] ibid. Die „*raciones principales*" behandeln ausführlich und interessant die Möglichkeit der verschiedenen Sinnestäuschungen.

[4] ibid. a. 2, co. 5: *De principiis per experienciam notis communiter non est evidencia summa . . . quia staret . . . per aliquam probationem credentem sic decipi, ut, si deus omnem ignem conservaret sine caliditate, credens hanc [propositionem]: „Omnis ignis est calidus", deciperetur.*

plötzlich wieder in feierlicher Majestät hinter all den vergänglichen Bildern irdischer Gedankenarbeit die überragende Macht der religiösen Idee. Aber zunächst bildet das „natürliche" Denken ein in sich geschlossenes und auf sich selbst ruhendes System des Wissens um die Dinge, das bis zu deren innersten Zusammenhängen vordringt und in dem die Logik die formal richtige Vermittlung zwischen den „Prinzipien" und den daraus abgeleiteten Sätzen überwacht.

Wie man sieht, macht die Leugnung der außermentalen Existenz der Universalien dieser Metaphysik keine Sorgen. Wie ist das zu begreifen? Wie können die „allgemeinsten Prinzipien", aus denen das metaphysische Wissen abzuleiten ist, eine tragfähige Grundlage sachlicher Erkenntnis abgeben, da sie doch offenbar nichts anderes als „notwendige" Verbindungen allgemeiner Begriffe darstellen und diese allgemeinen Begriffe wiederum bloße Gedankengebilde sind? Aristoteles hatte das Allgemeine als das in höherem Sinne Wirkliche definiert, das den Einzelsubstanzen als das Wesentliche innewohne; so war begreiflich gemacht, daß die Wissenschaft stets von der Erkenntnis des Einzelnen ausgeht und doch nur das Allgemeine, d. h. das begriffliche Wesen der Dinge zu ihrem Gegenstand nimmt. Sie erfaßt in der Erkenntnis das Allgemeine im Einzelnen. Diese Lösung schien die nominalistische Theorie zu verbauen, indem sie die reale Existenz des *universale in essendo* in jeder Form leugnete[1]. Der Intellekt kann nicht das Allgemeine in den Dingen auffassen, da dieses Allgemeine nicht in den Dingen existiert. Es gibt nur eine Wahrnehmung des Einzelnen und deren Verarbeitung durch die Abstraktion des Verstandes. Wohl gibt es ein *universale* in den außermentalen Dingen, aber nicht ein *universale in essendo*, sondern nur *in causando*, d. h. ein Ding kann zugleich für mehrere andere Ursache sein; darum ist es selbst doch ein Einzelnes, und in diesem Sinne ist auch Gott als die allgemeinste Ursache zugleich das *singularissimum*, nicht als Begriff, sondern als objektiver Gegenstand der Erkenntnis[2]. Denn der Begriff kann

[1] L. VII, qu. 15 (Register nr. 63), a. 3, Bl. 107, b: mit ausdrücklicher Wendung gegen das *universale in rebus* der *antiqui*, unter denen Albert und Thomas besonders genannt werden. Natürlich hält M. v. I. diese Theorie (wie schon Okkam) für echt aristotelisch. Ausführlich ferner: l. VII, qu. 16 (Register nr. 64) Bl. 108^{V}.

[2] L. VII, qu. 15 (Register nr. 63), a. 3, co. 3—4, Bl. 107, b: *Universale in causando est distinctum a singulari in predicando, patet, quia tale non est terminus, . . . [sed] non est distinctum a singulari in essendo. Deus enim, qui est universalissimus in causando, est singularissimum in essendo.* Vgl. auch oben

singulär oder universal sein, das Objekt „außerhalb der Seele" immer nur singulär. Ist aber damit nicht der Weg versperrt zur Erkenntnis des „Wesens" der Dinge, das doch nach Aristoteles eben in dem begrifflich Allgemeinen bestehen soll, das ihnen innewohnt? Ist damit nicht die Metaphysik unmöglich geworden? Es scheint nur so. Denn die abstraktive Tätigkeit des Verstandes, der die allgemeinen Begriffe hervorbringt, ist ja keine Willkür. Sie beruht auf einer sachlichen „Ähnlichkeit" der Einzeldinge, in der sich ihr „Wesen" ausdrückt[1]. Nicht das außermentale Einzelding enthält das „Wesen", das „Allgemeine", aber sein psychischer Stellvertreter, der *conceptus* oder *terminus*. Aus den unbestimmten Einzelbegriffen abstrahiert der Intellekt das „Wesen" des Dinges. Wir erfassen die Substanz, d. h. das „Einzelding seinem Wesen nach" nicht sogleich als solches, sondern nur durch Vermittlung der mannigfaltigen Akzidenzien; aber wir abstrahieren es aus der Fülle der Bestimmungen heraus, die der unbestimmte Einzelbegriff mit sich führt[2]. In diesem Zusammenhang ist gelegentlich von der durch den Allgemeinbegriff „vertretenen" Wesenheit des einzelnen in einer Form die Rede, als wäre sie geradezu eine *res*[3], die durch Abstraktion erkannt wird. Marsilius verwahrt sich ausdrücklich gegen das Mißverständnis, als ob die Allgemeinbegriffe nur eine sprachlich-grammatische Bedeutung hätten: es handelt sich in ihnen nicht um sprachliche, sondern um logische Suppositionen für die „Wesenheit" der Einzeldinge[4].

Jetzt erst wird völlig klar, warum der „bestimmte Einzelbegriff" als letztes und höchstes Produkt der inkomplexen Abstrak-

p. 54. Der Fortschritt dieser neueren Unterscheidung gegenüber der aristotelischen Lehre mit ihrer Vermischung des logischen und kausalen Grundes ist nicht zu verkennen!

[1] Vgl. das Zitat oben p. 60, Anm. 3 aus abbrev. phys.

[2] Metaph. l. VII, qu. 17 (Register nr. 65) a. 1, co. 5, Bl. 111V: *Intellectus noster est potentie talis abstractive, quod prospecta re conceptu singulari vago potest abstrahere conceptum essentie istius rei communiter et similiter ab omnibus proprietatibus accidentalibus, que possunt sibi convenire. Istud apparet, quod alias non possent in nobis produci isti conceptus, quibus correspondent termini „substantia, animal" etc. Nam non videmus res* (!) *per tales terminos significatas, nisi per accidentia; non enim percipimus substantiam sub racione substancie, sed per accidentia.* Vgl auch SCHEEL I², 188.

[3] Vgl. die vorige Anm. Ferner: l. II, qu. 21 (Reg. nr. 69), a. 1, prop. 1, Bl. 116, b: *Termini communes . . . vere sunt species et genera.*

[4] lib. VII, qu. 17, a. 1, not. 4, Bl. 111 V.

tion dargestellt wurde (s. o. S. 59). Aristoteles hatte in „eigentümlich schillernder Doppelbedeutung"[1] des Substanzbegriffes das „Wesentliche" bald in der Gattung erblickt, an der das Einzelding Anteil nimmt, bald in dem Einzelnen selber, sofern es seinen akzidentellen Bestimmungen gegenüber als das Allgemeine erscheint. Beiden Bedeutungen wurde die Schultheorie des Marsilius gerecht. In den Gattungsbegriffen abstrahiert der Verstand das Allgemeine aus den Einzelerscheinungen, in den bestimmten Einzelbegriffen (*conceptus determinati singulares*), in denen alles bloß Akzidentelle durch Abstraktion überwunden ist, erfaßt er das Einzelding in seiner Wesenheit, als *prima substantia*[2].

Somit ist alles deutlich. Der Allgemeinbegriff und der „bestimmte" Einzelbegriff sind als Produkte der verstandesmäßigen Abstraktion keine willkürlichen Fiktionen. Beide haben ihre sachliche Beziehung zu den außermentalen Einzeldingen: jener erfaßt ihre allgemeine, dieser ihre individuelle „Wesenheit". Sie gewinnen die Möglichkeit dazu vermöge der wesentlichen Bedeutsamkeit der die Einzeldinge in der Seele „vertretenden" unbestimmten Einzelbegriffe, in denen Wesentliches und Unwesentliches ungeschieden nebeneinander liegt, nicht durch eine direkte Einwirkung außermentaler allgemeiner Wesenheiten auf das erkennende Bewußtsein. Die erkenntnistheoretische Absicht dieser Unterscheidung leuchtet ein: der Erkenntnisvorgang wird nicht mehr passiv, sondern aktiv geschildert. Der Intellekt nimmt das Allgemeine nicht mehr aus den äußeren Dingen gleichsam entgegen, sondern er erarbeitet es selbsttätig durch Abstraktion aus der Fülle der ihm vermittels der Wahrnehmung zuströmenden unbestimmten Einzelbegriffe[3]. Das war unaristotelisch. Aber man begreift, daß die Vertreter

[1] Windelband, Lehrbuch[4], 118.

[2] lib. VII, qu. 17, a. 2, Bl. 111 v, prob. 3: *Per abstractionem intellectus potest a conveniencia conceptuum sive generali sive speciali trahere conceptum generalem . . . a conveniencia individuali . . . conceptum essentialem et singularem.* — ibid. prob. 1: *Duplex est conceptus singularis, scilicet determinatus et conceptus singularis vagus, et quid caperet [commentator] per conceptum singularem determinatum nisi conceptum essentialem? Quando scilicet accidentia convocat rerum, videtur dici vagus.* Ferner l. II, qu. 21 (Reg. nr. 69), a. 2, supp. 3, Bl. 116 v: *Conceptus singulares determinati . . . correspondent prime substantie supponentes in mente pro substancia simplici sine alicuius extrinseci convocacione.*

[3] Diesen Gegensatz betont M. v. I. selbst: l. VII, qu. 16 (Reg. nr. 64) a. 2, co. 3, Bl. 109, b.

dieser Theorie glauben konnten, mit ihrem philosophischen Vorbild in Einklang zu stehen. Daß letztlich das reale Einzelding substantiellen Wert besitzt, und daß andererseits die Wissenschaft im strengen Sinne nur auf abstraktiven Sätzen allgemeiner Art fußt — das entsprach ganz den Grundsätzen ihrer Lehre. Und was die Metaphysik im besonderen betrifft, so hielten sie an dem eigentlichen Fundament der peripatetischen Theorie fest: die Verstandestätigkeit dringt in das Wesen der Dinge ein; mögen es auch nicht die Dinge selbst sein, die ihr unmittelbar als Material dienen, sondern nur ihre „Zeichen“ oder „Begriffe“, so steht doch fest (sowenig das auch noch erklärt sein mag), daß die Wesenheit der Dinge selbst, nicht ein leeres Begriffsspiel in der Abstraktion der Metaphysik zur Darstellung kommt. Die Übereinstimmung von logisch richtigem Denken und außermentaler Wirklichkeit steht außer Zweifel. Marsilius spricht wohl gelegentlich davon, die Metaphysik habe den abstrakten Begriff „Sein“ zum Gegenstand[1] (also nicht das Sein selber); aber im Grunde ist es ihm nicht zweifelhaft, daß damit zugleich eine Erkenntnis wirklichen „Seins“ gegeben ist. Oder wenn er den Begriff der Substanz so definiert, daß sie nicht als realer Träger akzidenteller Bestimmungen, sondern nur als Subjekt akzidenteller Aussagen (Prädikate) im Urteil zu denken sei, so hindert ihn das nicht, über die Substantialität des göttlichen Wesens ausgiebig zu philosophieren[2].

Diese reale Bedeutung der begrifflichen Abstraktionen tritt auch im einzelnen hervor, so z. B. in der Auffassung der Naturkräfte. Rein als Möglichkeit natürlicher Kausalwirkungen betrachtet, sind sie Allgemeinbegriffe, also bloß psychische Realitäten; ihrer Tätigkeit nach (*actu*) dagegen sind sie äußere Wirklichkeit, die sich aus lauter Einzelvorgängen an Einzeldingen zusammensetzt und erst in der abstraktiven Bearbeitung der hierdurch entstehenden Einzelbegriffe durch den Verstand zu einer Einheit verschmilzt[3]. Der Allgemeinbegriff ist das ergänzende Gegenbild der Wirklichkeit und als solches unentbehrlich.

[1] L. II, qu. 4, Bl. 21, c: *Iste terminus „ens“ consideratus in sua communitate est subjectum huius sciencie.*

[2] lib. sent. I, qu. 12, a. 2, no. 4, Bl. 58, d; zitiert bei Prantl, IV, 94, no. 369.

[3] L. I, qu. 6, a. 2, Bl. 10, co. 1: *Omnis potentia naturalis inquantum consideratur sub sola racione potencie, est universalium et non singularium . . . ut calefactivum individualiter quodlibet calefactibile natum est calefacere . . .* Co. 2: *Potencia naturalis inquantum conjungitur actui est circa singularia, patet*

So betrachtet zeigt die nominalistische Lösung des Universalienproblems wieder alle ihre erkenntnistheoretischen Vorzüge gegenüber den älteren scholastischen Systemen. In metaphysischer Hinsicht aber erscheint sie bei Marsilius weit harmloser als in der kritischen und zerstörenden Handhabung durch Okkam. Die Universalien sind keine außermentalen Dinge; aber sie erfassen den „wesentlichen“ Zusammenhang der Dinge. Damit begründen sie echte Wissenschaft von der Wirklichkeit. Gewiß gibt es im einzelnen noch manche Schwierigkeit, die beiden Erkenntnisquellen der „Erfahrung“ und abstrakten Vernunft miteinander in Einklang zu bringen. Das zentrale Problem dieser Art, die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis, werden wir bei der Betrachtung des theologischen Systems sogleich kennen lernen. Aber schon jetzt läßt sich übersehen, in welcher Richtung die Lösung der eingangs gestellten Frage zu suchen ist: wie es nämlich möglich war, daß die „moderne“ Schultradition trotz ihres Nominalismus den gesamten Umfang der peripatetischen Wissenschaft als Lehrstoff weiter verarbeitete. Es ist eine Frage von größter Bedeutung für die Universitätswissenschaft des 15. Jahrhunderts, und ihre völlige Aufhellung durch ergänzende Untersuchungen verwandter Werke dringend zu wünschen[1]. Sollte die Metaphysik der Erfurter Lehrer Luthers wesentlich anders ausgesehen haben?

Wer seine geschichtliche Anschauung von den geistigen Strömungen einer Zeit in der Hauptsache an den großen Erscheinungen der Denker ersten Ranges orientiert, wird leicht in die Gefahr kommen, die Zähigkeit der Tradition in den Regionen des schulmäßigen Wissenschaftsbetriebes zu unterschätzen oder zu übersehen. Nun ist es gewiß die schönere Aufgabe des Geschichtsschreibers, ja in tieferem Sinne seine höchste und endgültige, die Entfaltung des Geistes in seinen klassischen Epochen darzulegen, nicht in allem Unwesentlichen, um mich scholastisch auszudrücken, der „kontingenten“ Wirklichkeit. Aber gerade der Historiker wird, vielleicht nicht ohne einen gewissen Gegensatz zum zünftigen Philo-

quia calefaciens determinatum calefactibile calefacit et calefaciens a determinato calefactivo calefit sic quod non ab alio; vocandum est calefactivum omnia, que active concurrerunt ad eius calefactionem, et sic in aliis.

[1] In Betracht kämen vor allem Buridan und Gregor von Rimini. Der letztere entwickelte offenbar ganz ähnlich wie M. v. I. die aristotelische Metaphysik auf der Grundlage der okkamistischen Erkenntnislehre. (Vgl. Werner III, 53ff.)

sophen (wenn es erlaubt ist, aus diesem Einzelfall so allgemeine Nutzanwendung zu ziehen), darauf hinweisen dürfen, daß die geschichtliche Bedeutung auch der großen revolutionären Gedankenmassen erst dann als begriffen gelten kann, wenn das Neue ihres Inhalts in seinem inneren Verhältnis zum Herkommen und in seiner Wirkung auf die Zeit richtig erfaßt ist. Eine zukunftsreiche Idee kann so tief in ältere gedankliche Zusammenhänge verstrickt sein, daß ihre Wirkung auf uns Spätere größer ist als auf die Zeitgenossen oder sogar auf ihren Urheber selbst. Mit den subjektivistischen Ansätzen der Lehre Okkams scheint es mir so zu stehen. In der Fassung des Marsilius von Inghen jedenfalls hatte diese Lehre nichts revolutionäres mehr an sich. Die Vieldeutigkeit des Begriffes „Wesenheit" ist dazu benutzt, um unter der Maske des Nominalismus doch wieder die Vorstellung einer irgendwie objektiven Gültigkeit der Universalien einzuführen. Damit ist der aristotelischen Metaphysik Tor und Tür geöffnet. Der konservative Zug, den wir an unserm Autor bei Betrachtung seiner physikalischen Schriften beobachten konnten, bestätigt sich auch hier.

b) Metaphysische Einzelprobleme.

Ihre volle Wirkung entfalten diese metaphysischen Grundsätze erst im Zusammenhang der theologischen Probleme, unter denen die Frage nach dem Wesen Gottes im Mittelpunkt steht. Sie ist das Kernproblem aller Theologie.

Die Metaphysik hat in erster Linie zu fragen, ob und auf welchem Wege überhaupt Gottes Wesen erkennbar sei. Dieses Thema wird in der mittelalterlichen Gotteslehre vor allem in den Untersuchungen über das Verhältnis von Glauben und Wissen, von supranaturaler und „natürlicher" Theologie erörtert und kann in dieser Gestalt als das beste Kennzeichen zur Charakterisierung der großen Epochen der Scholastik verwandt werden. Ich erinnere nur an die Haupttypen: bei Anselm die natürliche Erkennbarkeit aller wesentlichen Glaubenstatsachen, bei Abälard grundsätzlich die Anerkennung nur der dialektisch beweisbaren Dogmen, bei Albert und Thomas bereits die Einsicht, daß die natürliche Vernunft einer supranaturalen Ergänzung bedarf, bei Okkam endlich die scharfe Trennung der beiden Erkenntnisquellen: nicht einmal das Dasein Gottes (etwa als erste Ursache) läßt sich rational mehr als wahrscheinlich machen, der Inhalt seines Wesens nicht ohne Offenbarung deuten. Der Glaube ruht durchaus auf eigenen Funda-

menten, die tiefer liegen, als der Grund rationalen Denkens; die Vernunft hat sich widerspruchslos dem verstandesmäßig Unbegreiflichen zu fügen.

Man hat oft betont, daß in dieser „Selbstzersetzung" der an Aristoteles orientierten Theologie der Beginn des modernen Denkens begründet liege, in dem sich das Wissen vom Glauben emanzipiert habe. Wenn wir in Marsilius einen typischen Vertreter der akademischen Theologie nominalistischer Richtung erblicken dürfen, so ist hier nichts geringeres als die Frage zu behandeln: Welche Stellung nehmen diese Universitätstheologen innerhalb des erwähnten Zersetzungsprozesses ein? Verbreitern sie oder verkleben sie die klaffenden Risse des theologischen Gedankengebäudes, das in Renaissance und Reformation dereinst auseinanderbersten sollte?

Aus den physikalischen Schriften unseres Autors wissen wir bereits, daß auch er den Umkreis der beweisbaren Aussagen über das göttliche Wesen gegenüber der älteren Theologie einschränkte (s. o. S. 84 f.): die Unendlichkeit der göttlichen Macht, die Weltschöpfung aus dem Nichts und ähnliche Dogmen sind nicht rational zu begreifen — also in der Hauptsache die Glaubenssätze von Gottes schrankenloser Allmacht, die seit der Erneuerung augustinischer Gedanken in den antithomistischen Systemen der Franziskaner mit verstärkter religiöser Kraft zur Geltung gekommen waren. Dagegen sollen das Dasein Gottes, seine Vollkommenheit, seine Ewigkeit und Allwissenheit auf natürlichem Wege beweisbar sein. Wie ist diese Mittelstellung metaphysisch begründet?

Für den Erkenntnistheoretiker stellt sich die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes in der Form dar, ob ein zureichender d. h. das Wesen Gottes erfassender, bestimmter Einzelbegriff im erkennenden Bewußtsein sich bilden lasse. Die Bejahung auf dem Wege, daß die Einmaligkeit Gottes die Singularität seines Begriffes bedinge, ist natürlich unzureichend; denn auch der Allgemeinbegriff kann eine nur einmal vorkommende Art oder Gattung bezeichnen, ohne deshalb singulär im logischen Sinne zu sein[1]. Vielmehr liegt die eigentliche Schwierigkeit der Frage darin, daß alle „inkomplexen" Einzelbegriffe, die Elemente unseres Urteilens, irgendwie aus der sinnlichen Wahrnehmung herstammen müssen[2].

[1] Metaphys. l. II, qu. 21 (Reg. nr. 69) a. 1, co. 1, 2, 7, 8, Bl. 116, c.

[2] ibid. a. 2, supp. 1: *Omnis conceptus noster intellectivus fit mente vel in mente a cognitione fantasmatorum.* Zitat aus III. de anima: *Nihil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu.*

Aus ihr führen im ganzen 4 Wege zur „inkomplexen" Begriffsbildung: die Anschauung der in den *phantasmata* dargebotenen (unbestimmten) Wahrnehmungen, die Abstraktion der Allgemeinbegriffe aus ihnen, die Bildung „kopulativer" Begriffe zur Verbindung der Urteilselemente und endlich (nach Aristoteles) der „Instinktbegriff" des Tieres[1]. In jedem Falle wird die sinnliche Wahrnehmung vorausgesetzt, und so ist nicht einzusehen, wie „nach der üblichen Erklärung" des Erkenntnisvorganges ein inkomplexer Einzelbegriff in uns entstehen soll, ohne daß eine sinnliche Wahrnehmung der durch ihn „vertretenen" Sache vorhergegangen ist[2]. Auch ist es aussichtslos, etwa einen durch Abstraktion gewonnenen Allgemeinbegriff nachträglich durch irgendwelche „Demonstration" anschaulich machen und damit zum Einzelbegriff umstempeln zu wollen[3].

In der Tat liegt in diesen Schwierigkeiten der Grund für die Tatsache, daß unsere Begriffe von Gott niemals zureichen, sein Wesen völlig zu erfassen. Einen inkomplexen bestimmten Einzelbegriff Gottes in dem Sinne, wie wir etwa die sinnlich erfahrbare Einzelsubstanz in ihrem „Wesen" begreifen, gibt es nicht[4]. Die Anschauung Gottes ist ja dem „Erdenpilger" nicht möglich; erst im jenseitigen „Vaterland" wird sie eintreten. Darum sind alle unsere irdischen Begriffe nicht fähig, Gott ganz zu begreifen: der Begriff des Unendlichen übersteigt, in seiner ganzen, geheimnisvollen Wirklichkeit erfaßt, das endliche Fassungsvermögen; Gottes Wesen ist überhaupt streng genommen nicht vergleichbar mit irdischen Vorstellungen, von denen alle natürliche Gotteserkenntnis

[1] ibid. supp. 2: *Conceptus . . . incomplexi habent fieri intuitive . . . vel elicitive, ut ovis ex motu et figura et calore lupi elicit inimicitiam, esto, quod nunquam prius vidisset lupum . . . vel abstractive . . . vel compositive, scilicet quod habitis conceptibus subiecti et predicati intellectus format in se conceptum simplicem copularem componentem subiectum cum predicato.* — Ähnlich abbrev. phys. Bl. 3. Vgl. oben p. 61, N. 2. Der Instinktbegriff stammt offenbar aus Aristoteles „*de anima*".

[2] Metaph. l. II, qu. 21, a. 2, co. responsalis, Bl. 117: *Secundum quod videtur solitum et consuetum, non possumus habere conceptum singularem incomplexum de re, nisi sentiatur vel ante fuerit sensata.* — A. 3 bringt auf Grund dieser Feststellung sehr vernünftige und nüchterne Warnungen vor begrifflichen Phantastereien, wie Traumdeutungen, Sinnestäuschungen, Magie usw.

[3] ibid. a. 3, dub. 8.

[4] L. XII, qu. 13 (Reg. nr. 100), a. 2, co. respons., Bl. 179[v]: *In lumine naturali non est possibile alicui conceptus proprius et essentialis dei.* Dazu die Beweise Bl. 180.

ausgeht — man kann nicht das Unendliche vom Endlichen abstrahieren. So betrachtet haben auch die großen Heiden, Aristoteles an der Spitze, nur den *terminus* der göttlichen Substanz, nicht diese Substanz selbst in ihrer ganzen Fülle erkannt; die Vorstellung aber ist der vorgestellten Sache nur soweit ähnlich, wie die Wirkung ihrer Ursache, nicht ihr „wesensähnlich"[1].

Wie man sieht, finden sich philosophische und religiöse Motive in dieser Argumentation gemischt. Aber der Grundgedanke ist nicht eigentümlich okkamistisch, sondern Gemeingut der neueren Scholastik. Auf die okkamistische Erkenntnistheorie weisen nur die Bemühungen hin, den Unterschied zwischen begrifflicher Konstruktion und anschaulicher Erkenntnis Gottes recht klar und scharf herauszuarbeiten[2]. Auch Thomas hatte schon die Möglichkeit geleugnet, *in lumine naturali* Gottes Wesenheit zu erkennen. Wenn also Marsilius von einer gegenteiligen *opinio antiqua* spricht, der auch noch einige *moderni doctores solempnes* anhängen[3], so kann das wohl kaum auf die Thomisten zielen. Die entscheidende Wendung der Frage lag vielmehr an einer andern Stelle.

Ist auch kein „inkomplexer", eigentlicher und wesentlicher Einzelbegriff Gottes der natürlichen Einsicht erreichbar, so ermöglicht uns doch das abstraktive Urteil eine gewissermaßen indirekte Erkenntnis seiner Existenz und seines Wesens. Schon Thomas ging in der Weise des Aristoteles von der erfahrbaren Wirklichkeit aus, um von da auf einen ersten Urheber des wirklichen Geschehens, eine erste Ursache des wirklichen, d. h. geschaffenen Seins zurückzuschließen. Ähnlich suchte Okkam den Inhalt der göttlichen Wesenheit aus der Übertragung gewisser Allgemeinbegriffe, die aus der Erfahrungskenntnis der geschöpflichen Dinge abstrahiert sind (wie Weisheit, Güte usf.), auf den Schöpfer abzuleiten[1]. Aber er

---

[1] ibid. Bl. 180: *Quidquid est signum rei in representando, est signum eius rei representate non in similitudine essentiali, sed in dependencia essentiali; est enim conceptus hominis effectus hominis; modo effectus est similis sue cause quantum ad dependenciam essentialem.* Darum gilt auch das Argument nicht, man könne einen zureichenden Begriff von einer Sache haben, ohne diese vor Augen zu haben. Der Begriff selbst ist Wirkung der Sache.

[2] ibid. Bl. 179, a.

[3] ibid. Bl. 179, a: *Opinio antiqua erat, . . . quod in lumine naturali possit haberi conceptus proprius dei naturaliter significabilis et essentialis, et hec opinio sumitur a commentatore II° huius.*

[4] lib. sent. I, dist. 3, qu. 2, H ff. (bei Stöckl II, 1009—10, no. 2 u. 1 und danach bei Überweg-Baumgartner II[10] 603/5 irrig mit F zitiert).

maß diesen Urteilen eine sehr geringe Tragkraft bei. An dieser Stelle setzte seine eigentliche Kritik ein. Unsere allgemeinen Urteile über Gottes Dasein und Wesen sind nicht in strengem Sinne beweisbar, da ihre metaphysischen Prämissen dem kritischen Zweifel nicht standhalten. Schon die entscheidende Stelle der ganzen Argumentation ist nicht über eine gewisse Wahrscheinlichkeit hinaus zu befestigen: der Satz nämlich, daß es in der Reihe der wirkenden Ursachen eine *prima causa* geben müsse, und daß diese in Gott zu suchen sei. Rein rational läßt sich das Weltbild auch ohne diese Anfangsursache konstruieren. Und wie hier, so zeigt sich an fast allen Stellen der „natürlichen Theologie", daß die metaphysischen Voraussetzungen in Wahrheit nicht aus den „selbstevidenten" Prinzipien des Denkens hervorgegangen sind.

An diesem Kernpunkt der ganzen Frage erweist sich nun Marsilius wieder als konservativer gegenüber Aristoteles und der theologischen Tradition des 13. Jahrhunderts. Es bedürfte gar nicht der ausdrücklichen Berufung auf die Gottesbeweise des Duns Skotus[1], um uns das erkennen zu lassen. Die Notwendigkeit des *primus motor* ist für ihn mit Hilfe der Physik, die der *prima causa* in der Metaphysik rational erweisbar[2]. Ein streng mathematischer Beweis ist freilich in metaphysischen Dingen überhaupt nicht möglich; aber es genügt, daß sich die besseren Gründe für die Begrenztheit der Kausalkette in einer *prima causa* aufbringen lassen, als für das Gegenteil[3]. Sieht es hiernach so aus, als wäre eben doch nur ein Wahrscheinlichkeitsbeweis möglich, so wird an anderer Stelle nachdrücklich versichert, die Existenz der *prima causa efficiens et finalis* und damit zahlreiche hievon abzuleitende Aussagen über Gott und sein Verhältnis zu den abhängigen Dingen seien „beweisbar" (*demonstrabiles*)[4].

[1] lib. sent. I, qu. 5, a. 1, co. 3, Bl. 34, c.

[2] Metaph. l. II, qu. 4 (Reg. nr. 11).

[3] L. XII, qu. 13, a. 1, not. 5, Bl. 178, c: *Licet non demonstrentur metaphysice, tamen satis probat ratio philosophi et magis id quam sui oppositum.* Vgl. auch ibid. a. 1, no. 1: *Lumen naturale . . . est noticia . . . per se notorum principiorum probabiliorum quam suum oppositum . . . cum in metaphysica non possint fieri demonstrationes mathematice* (?) usw. — Dieselbe Unterscheidung zwischen dem *modus demonstrandi naturalis, metaphysicalis* (beides sind Rückschlüsse) und *mathematicus* (Ableitung aus allgemeinen Sätzen von axiomatischer Geltung) s. l. sent. I, qu. 42, a. 2, Bl. 176, c.

[4] ibid. co. 4 (Bl. 178, d): *In lumine naturali hec [propositio] est demonstrabilis: Primum principium entium est prima causa finalis et prima causa efficiens* usw. — Die Lösung des scheinbaren Widerspruchs findet sich l. sent. I

Damit ist zunächst der „natürliche" Beweis für das Dasein Gottes gesichert[1]. Aber auch über sein Wesen lassen sich eine Menge verschiedener Aussagen ohne übernatürliche Erleuchtung aufstellen. Da sind zunächst die „erschlossenen" Begriffe (*conceptus connotativi*), die aus der endlichen Erfahrung durch Opposition oder durch Kombination gewonnen werden: so z. B. aus dem Begriff des Abhängigen die absolute Independenz, aus der Bewegung die Unveränderlichkeit, aus der Vielheit die Einheit, aus den Begriffen des „Ersten" und der „Substanz" die *prima substantia*[2]. Gewiß ist in diesen Schlüssen Irrtum möglich, und auch Aristoteles hat darin geirrt, indem er z. B. die Ewigkeit den Himmelskörpern zuschrieb[3]; unzweifelhaft betrachtet sie Marsilius nicht als streng wissenschaftliche Syllogismen; aber einen gewissen Wahrheitswert sollen sie doch besitzen. Wohl fehlt den „abhängigen" Dingen die Vollkommenheit des göttlichen Wesens; sie sind diesem gegenüber inkommensurabel; aber immerhin besitzen sie als seine „Wirkungen" eine gewisse Ähnlichkeit mit ihrer Ursache, sodaß der Analogieschluß nicht aller Wahrheit entbehrt[4].

Bleiben wir hier in halben Beweisen stecken, so geht unser Autor andernorts, deutlicher erkennbar, noch über die Gottesbeweise des Thomas — den er in diesen Dingen auffallend häufig zitiert — hinaus. Thomas hatte den Schluß von dem Verursachten (der Weltbewegung) auf den Urheber nur zum Beweise der Existenz Gottes, nicht zu der Bestimmung seines Wesens ausnutzen wollen; denn die *quidditas* sei entweder nur *a priori*, d. h. aus ihrer Ursache, oder intuitiv oder endlich durch *species propria* zu erkennen. Alle drei Wege seien hier versperrt[5]. Das will Marsilius nur insofern gelten lassen, als in der Tat (wir hörten es schon) ein „wesenhafter Eigenbegriff" (*conceptus quidditativus essentialis et proprius*) Gottes dem *viator* nicht möglich ist; auch eine „apriorische" Erkenntnis der göttlichen Wesenheit ist undenkbar, da sie nicht aus einer übergeordneten *causa* abgeleitet werden kann; erkennen wir Gott

qu. 5, a. 1, Bl. 34, b no. 2: Der Gottesbeweis ist wie alle metaphysische Erkenntnis nicht mathematisch möglich, aber *secundo modo, quod probetur sufficienter ex principiis sciencie iuxta modum ille sciencie correspondentem, et fortius quam suum oppositum possit probari.*

[1] Metaph. l. XII, qu. 13, a. 1, co. 5.

[2] ibid. co. 3. [3] ibid. co. 6 u. 3.

[4] L. II, qu. 3. (Reg. nr. 10), a. 3, ad 5. rationem, Bl. 17.

[5] ibid. a. 2, Bl. 16, d.

doch selbst nur *ab effectibus!* Aber darum sind wir doch nicht auf die bloße Kenntnis Gottes *quod est* beschränkt; vielmehr gestattet der Schluß von den Wirkungen rückwärts recht wohl eine Bestimmung der *res*, *que est quidditas dei.* Ist doch Gottes Wesen von seinem Sein gar nicht zu trennen[1]! So ist es leicht zu schließen, daß die *prima causa* nicht *accidens*, sondern Substanz sein muß. Weiterhin aber lassen sich auf diesem Wege überhaupt solche allgemeinen Wesensbestimmungen aufstellen, die Gott und „andern Dingen" gemeinsam sind, und die aus allgemeinen metaphysischen Gründen der *prima causa* zugeschrieben werden müssen[2]. Da es sich nicht um Einzel-, sondern Allgemeinbegriffe handelt, die aus erfahrbaren Dingen abstrahiert sind, steht nichts im Wege, sie ebensowohl in inkomplexer wie in Urteilsform von Gott zu prädizieren[3]. Marsilius zählt eine Reihe solcher „inkomplexer Allgemeinbegriffe" auf, die sich von Gottes Wesen aussagen lassen: Substanz, Sein, Identität, Ursache, Unabhängigkeit, Einheit usw.[4]. Er bestreitet auch die Behauptung aller mystischen und „negativen" Theologie, daß jede kategorische Aussage über Gottes Wesenheit eine Beschränkung bedeute: weder die superlativischen positiven Aussagen (der Mächtigste, Erste, Weiseste usf.), noch die negativen Bezeichnungen (der Unabhängige, Eine) oder die relativischen Prädikate (*idem*, *pater et filius*), auch nicht die Kausalbezeichnungen (*posse agere*, *posse conservare*, *causa finalis*) und nicht die *termini* der Substanzkategorie bedeuten eine solche Beschränkung[5].

So ist das Ergebnis eine weitgehende „rein natürliche" Spekulation über Gott und das göttliche Wesen. Die Gewißheitsgrade der einzelnen Aussagen sind mannigfaltig abgestuft und im ein-

[1] Ibid. a. 3, co. 1: *Homo potest quidditatem dei . . . cognoscere, patet . . . . quod deum [=primam causam] potest cognoscere . . . et ipse [est] sua quidditas, ergo . . . Ascendendo ab effectu ad causam bene possumus cognoscere id, quod in re est quidditas cause.*

[2] ibid. Bl. 17, a: *Ad cognoscendum predicatum de aliquo predicabile „in quid" sufficit, quod possit [cognosci] solum conceptus essentialis communis ei et aliis, sicud a qualibet substancia sensibili potest solum conceptus generari substantie.* Dasselbe Motiv findet sich schon bei Okkam.

[3] L. XII, qu. 13, a. 1, no. 2.

[4] ibid. co. 1: *In lumine naturali facilis est nobis conceptus incomplexus communis de deo.*

[5] ibid. no. 4: *Non videtur verum, quod omnes termini predicatorum significant limitative.*

zelnen nicht leicht zu bestimmen. Das war auch in der älteren Scholastik nicht viel anders. Uns interessiert darum wenig, welche göttlichen Eigenschaften nun im besonderen Marsilius für beweisbar hält, welche nicht, und wie er sie abzuleiten sucht[1]. Die Hauptsache ist bereits deutlich: die grundsätzlich skeptische Haltung Okkams diesen Dingen gegenüber ist aufgegeben[2]. Glauben und Wissen sollen wieder miteinander versöhnt werden; die zerstörte aristotelische Brücke über den Abgrund wird neu zusammengeflickt. Die Lösung der metaphysischen Kernfrage wird auf einer eigenen Linie weit rechts von der nominalistischen Kritik gesucht. Hier stoßen wir zum ersten Male auf die geistige Verwandtschaft unseres Theologen mit dem Augustinergeneral Gregor von Rimini, der von ähnlichen Voraussetzungen her — der okkamistischen Erkenntnistheorie — ebenfalls ohne das kritische Bedürfnis Okkams an die theologischen Gedankenmassen herantrat und in einem ganz ähnlichen Beweisverfahren zu fast denselben Schlüssen über die natürliche Erkennbarkeit Gottes gelangte[3]. Marsilius war nicht der einzige Vermittlungstheologe der okkamistischen Schule.

Der Gesamteindruck eines halben Thomismus bestätigt sich sogleich bei der näheren Betrachtung der Gottesidee. Hier kommt vor allem das Verhältnis der göttlichen Ideen zur Kreatur in Frage — dasjenige Problem also, in dessen Behandlung die Nachwirkung der in Augustin lebenden neuplatonischen Motive am stärksten zur Geltung kam. Im Grunde hatte Augustin einfach die platonische Ideenlehre christlich umgebildet, indem er die „Urbilder" der kreatürlichen Dinge als *rationes aeternae* des Schöpfers erscheinen

[1] S. besonders l. I sent., qu. 42, a. 2; lib. sent. I, qu. 5, a. 1; lib. sent. II, qu. 1, a. 2. abbrev. phys. Bl. 79.

[2] Es ist sehr bemerkenswert, daß nach Hermelink, Th. Fak. 111 auch Biel eine Reihe von „natürlichen" Urteilen über Gottes Dasein und Wesen gelten läßt. Warum das „zu keinem weiteren Ziel führen" soll, unterläßt H. zu erklären. Im übrigen ist die Behauptung, daß Okkam einen quidditativen, aber nicht einen connotativen Begriff Gottes anerkannt habe (!), ebenso rätselhaft wie die Erklärung von „*connotatio*" und „*qualitas*" (l. c. anm. 1). Vgl. damit Okkam l. sent. I, dist. 3, qu. 2, H! Eine Erklärung der Scholastik ohne zureichend exakte Kenntnis ihrer logischen Terminologie ist aussichtslos. Im übrigen, scheint mir, ist noch vieles zu tun, bis die deutschen „Okkamisten" gehörig von der Lehre ihres Meisters unterschieden sind.

[3] In prim. sent. dist. 3, qu. 4, Bl. 49 des Druckes Venedig 1503. (Berliner Staatsbibl.) Über den Weg, auf dem Gregor aus der nominalistischen Erkenntnistheorie zur Metaphysik zu gelangen suchte, vgl. oben p. 63, N. 1. Eine genauere Untersuchung würde sehr lohnen.

ließ. Aus der Erfassung dieser ewigen Wahrheiten durch den menschlichen Geist leitete die ältere Franziskanerschule mit Augustin die Gewißheit unseres Denkens ab; und auch Thomas ließ die Ideen der Dinge als Gedanken Gottes, als „reine Formen" und Urheber der niederen Formen gelten. Während er aber, im Zusammenhang seiner realistischen Grundanschauung, den allgemeinen Ideen vor den besonderen die metaphysische Priorität und den Ideen überhaupt eine von den Dingen gesonderte Existenz im göttlichen Geiste zuschrieb, gleichsam als Mittler der göttlichen Erkenntnis (*species intelligibiles*), lehnten Duns Skotus und Okkam diese Sonderexistenz ab und wollten in den Ideen Gottes nichts anderes sehen, als die Dinge selbst, als Gedanken Gottes aufgefaßt. In dieser seltsam anmutenden Kontroverse kam doch nichts Geringeres zum Ausdruck als das innere Verhältnis der verschiedenen Schulrichtungen zur neuplatonischen Ideenlehre. Der intellektualistische Realismus des Thomas stand — wie das extreme Beispiel des Thomisten Eckhart zeigt — dieser Lehre doch innerlich näher, als der energische Individualismus und Voluntarismus der beiden Engländer. Die allgemeinen Ideen der Dinge besaßen für Thomas im Geiste Gottes ihre metaphysische Priorität vor der kreatürlichen Erscheinung (*ante res*); demgegenüber zeigte sich der Nominalismus Okkams am schroffsten gerade darin, daß er nur die Einzeldinge sich in der göttlichen Erkenntnis abspiegeln ließ. Höchst bezeichnend ist deshalb die Antwort des Marsilius von Inghen auf diese Fragen[1]. Die gesonderte Existenz der Universalien im Sinne Platos lehnt er als echter Nominalist natürlich ab[2]. Aber obwohl er die innere Verwandtschaft zwischen Plato und Augustin deutlich erkennt[3], folgt er doch in der Auffassung der göttlichen Ideen dem Thomas und Heinrich von Gent unter längerer Polemik gegen Okkam. Die Ideen sind nichts anderes als die göttliche Wesenheit selbst, und deshalb von innen her betrachtet (*intrinsece*) eine ungeschiedene Einheit, aber von außen betrachtet (*extrinsece*), d. h. als Objekte des göttlichen Geistes eine unendliche

[1] Abgehandelt in den Einleitungsquästionen zu den drei ersten Büchern des Sentenzenwerkes, die nach akademischem Brauch als eine Art von Antrittsvorlesungen des Sentenziars ausgestaltet sind, einige Verbeugungen vor den theologischen Lehrern des Vortragenden enthalten und eine Masse akademischen Schulstoffes anhäufen.

[2] L. I, qu. 1, a. 1, Bl. 2.

[3] Art. 1, not. 3, conditiones nr. 12 (Bl. 2, c).

Mannigfaltigkeit[1]. Es ist durchaus irrig, auf Grund dieser und anderer Übereinstimmungen mit Thomas den Marsilius einfach als Thomisten abzustempeln, wie es die ältere (katholische) Darstellung von Stöckl tut[2]; viel näher liegt der Vergleich mit der Augustiner-Eremitenschule (Thomas von Straßburg)[3], der uns noch öfter beschäftigen wird. Und ganz unsinnig ist die Behauptung „pantheistischer Konsequenzen"[4]. Aber freilich zeigt sich an diesem Punkte in besonders interessanter Weise, wie die innere Neigung dieses deutschen „Okkamisten" nach metaphysischer Hypostasierung der Begriffe hinüberdrängt.

Die zentrale Bedeutung der Gottesvorstellung erweist sich am deutlichsten in der Mannigfaltigkeit ihrer Problematik. Ist Gott als eine Substanz zu denken, oder ist er wie über alle Kategorien, so auch über die der Substanz erhaben? Wenn er Substanz ist, wird er dann wie andere Substanzen durch Akzidenzien bestimmt, oder widerspricht das der Einfachheit und Unbegrenztheit seines Wesens? Gehört er einer Gattung an, so daß ein und derselbe Begriff in gleicher Weise von ihm und den geschöpflichen Dingen prädiziert werden kann? In der Untersuchung dieser heiklen Fragen wehrte sich die kirchliche Scholastik gegen eine pantheistische Gleichsetzung des persönlichen Gottes mit dem allgemeinsten „Sein" auf der einen und gegen seine unterschiedslose Vermischung mit den geschöpflichen Substanzen auf der anderen Seite. Aus der ausführlichen Argumentation des Marsilius, die

[1] Art. 1, pars 1, co. 1, prob. 3, Bl. 2: *Essentia divina vere et propria est idea omnium producibilium.* — Ibid. pars 2, co. 1: *Nulle idee sunt in deo distincte intrinsece et realiter sive formaliter.* — Co. 2: *In deo sunt infinite idee extrinsece et obiectivaliter.*

[2] II, 1050ff. Damit fällt auch die in Anm. 2 aus Tennemanns Geschichte der Philosophie 8, II, p. 909 übernommene Ansicht hin, die übliche Bezeichnung des M. v. I. als Okkamist beruhe auf einer Verwechslung mit Marsilius von Padua.

[3] Stöckl II, 1048.

[4] Hermelink, Th. Fak. 107. Ebendort wird die Ideenlehre in der Fassung Biel-Okkams als „verwandt der Mystik im engeren Sinne" hingestellt. Das dürfte viel eher auf die Gegenpartei, etwa auf die Richtung Bonaventuras zutreffen, als auf die von Grund auf nüchterne, unspekulative Theologie gerade Okkams. Auch ist es mißverständlich (p. 111), daß die „aristotelische Scholastik bis auf Duns Skotus den Übergang vom unterschiedslosen einfachen Sein Gottes zu den Einzeldingen durch eine Stufenfolge vom Allgemeinen zum Besonderen vermittelt" habe. Einen solchen Neuplatonismus hätte z. B. Thomas abgelehnt.

mit allen Mitteln terministischer Logik geführt wird, interessiert uns hier nur das Ergebnis. Er lehnt ebenso wie etwa Thomas oder Skotus die Unterscheidung von *substancia* und *accidens* im göttlichen Wesen ab; Gott ist absolut einfach[1]. Nimmt man aber den Begriff „Substanz" im Sinne des *principaliter existere, nulli inniti tamquam accidens*, so ist Gott eine *species* der Kategorie der Substanz. Ohne diese Annahme würde überhaupt keine kategorische Aussage über ihn gemacht werden können[2]. Und doch fällt sein Begriff notwendig unter die Kategorien der Substanz, der Relation und des Handelns[3]. Daß die kategorischen Prädizierungen seines Wesens keine Beschränkung zu bedeuten brauchen, haben wir bereits gehört (oben S. 128); außer den genannten sind aber im strengen Sinne keine weiteren Kategorien auf ihn anwendbar; vielmehr handelt es sich bei Aussagen z. B. über Gottes Größe, Weisheit usw. nicht um quantitative usw. Bezeichnungen, sondern um eine Art metaphorischer Übertragung von Allgemeinbegriffen der geschöpflichen Welt auf sein Wesen[4]. Eine Verwischung der absoluten Unvergleichbarkeit zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem ist darum nicht zu befürchten. Halten sich diese Ausführungen im ganzen auf der Linie der älteren scholastischen Tradition, so gilt dasselbe in erhöhtem Maße für die metaphysische Definition der göttlichen Attribute. Die absolute Einheit des göttlichen Wesens erfordert es, allen realen und auch „formalen" Unterschied zwischen den verschiedenen Attributen und Gottes Wesen zu leugnen. Darin waren sich auch Okkam und Thomas gegenüber der formalistischen Lehre des Duns Skotus einig gewesen. Aber während die überall auf Vereinfachung der Begriffe drängende Theologie Okkams die Unterscheidung der Attribute einfach in das menschliche Denken verlegte, konstruierte der Aquinate einen höchst komplizierten Zusammenhang, wonach doch eine gewisse sachliche Begründung (*ratio*) ihrer Verschiedenheit im göttlichen Wesen selbst, nicht nur in der Vernunft des menschlichen Betrachters liegen sollte[5]. Und auch an diesem Punkte kehrt Marsilius zu der älteren Lehre zurück — indem er wiederum

[1] I. sent. I, qu. 12, a. 2, co. 3, corr., Bl. 59.

[2] ibid. co. 4ff.

[3] ibid. co. 5—7.

[4] ibid. concl. 8. Ganz ähnlich Thomas, lib. I sent., dist. 8, qu. 4, art. 3 (opera ed. 1560, tom. VII, p. 85).

[5] Zitate bei STÖCKL II 509 Anm

(ganz ähnlich wie Thomas) die logische Unterscheidung der Attribute gleichsam ins Metaphysische projiziert[1].

Einige weitere metaphysische Einzelfragen, in denen die Parteiunterschiede des 14. Jahrhunderts zum Ausdruck kommen, genügt es flüchtig zu skizzieren. Ihre tiefere philosophische Bedeutung haben sie in dem Schulstreit, an dem sich unser Autor beteiligt, bereits verloren, wie seine durchaus eklektische Haltung zeigt; oft genug bietet er die verschiedenen Ansichten zur Auswahl an, ohne sich klar zu entscheiden, und meist bewegt sich die Argumentation in der Sphäre eines recht unfruchtbaren logischen Hin- und Herwendens[2]. So wird die berühmte Streitfrage nach dem Prinzip der Individuation gegen das thomistische Materialprinzip entschieden, und entsprechend wird auch die Individualität der reinen, materiallosen Intelligenzen (der Engel) für wahrscheinlich erklärt; dabei verwirft er aber charakteristischerweise durchaus nicht grundsätzlich die Frage nach dem Individuationsprinzip, wie es von dem Nominalisten eigentlich zu erwarten wäre (ohne freilich eine eigene Begründung der Individualität zu suchen), führt gegen Thomas überhaupt eine sehr laue, halbe Polemik, und betont stark die göttliche Willkür in Sachen des Engelreiches[3].

In der Frage nach der metaphysischen Bedeutung der Materie bewegt er sich im großen und ganzen auf den Spuren des Duns Skotus: er schreibt ihr eine größere substantielle Bedeutung zu, als Thomas, und meint, sie könne auch wohl ohne Form erhalten bleiben[4]. Im einzelnen erinnert seine Darstellung an ähnliche Gedankengänge Gregors von Rimini[5]. Vor allem ist beiden Theologen in diesen wie in andern Fragen das entscheidende Motiv gemeinsam: die „natürliche" Ordnung des Weltzusammenhangs nirgends in Konflikt geraten zu lassen mit der unbeschränkten

[1] lib. sent. I, qu. 12, art. 3. Ausführlich zitiert und richtig dargestellt bei Stöckl II, 1051/2. Auch hier zeigen sich Anklänge an Thomas von Straßburg!

[2] Ein Beispiel erschreckend inhaltleerer Spekulation ist l. I, qu. 22, in dem sich M. v. I. müht, mit Argumenten der „terministischen" Erkenntnistheorie und Logik gegen Thomas von Aquino, Thomas von Straßburg, Bonaventura u. a. m. zu erweisen, *quod relatio dei ad creaturam nec formaliter nec realiter distinguitur ab essentia divina.*

[3] lib. sent. II, qu. 3, art. 1, Bl. 212ff.

[4] Sehr ausführlich darüber: lib. sent. I, qu. 1, art. 2, pars 6; lib. II, qu. 8. Einige Zitate daraus bei Stöckl II, 1052.

[5] Über ihn s. Werner III, 84ff.

Freiheit des göttlichen Willens, der über alle Naturordnung erhaben ist. Beide verbinden diesen religiösen, aus Augustin übernommenen Kerngedanken mit einer entschieden aristotelischen Weltauffassung. Doch ist für Gregor, den Ordensgeneral der Augustinereremiten und Theologen, die göttliche Allmacht noch mehr zentrales Motiv des Denkens als für unseren Philosophen. Wir hörten schon, daß er nicht davor zurückscheute, selbst die Möglichkeit der Schöpfung des *actu* Unendlichen zu bejahen (s. oben S. 84). In dieser Richtung war ihm unser Aristoteliker nur auf halbem Wege gefolgt. Aber auch Marsilius war der Meinung, Gott könne, wenn er wolle, den ganzen Weltraum mit ungeformter Materie füllen, neben der unseren noch andere Welten schaffen (s.o.S. 106), die Engel je nach Willkür als individuelle Wesen oder als *species* gestalten; und ähnlich werden zahlreiche verwandte Rätselfragen des scholastischen Weltsystems auf einfache Weise gelöst. Die Betonung der göttlichen Willkür war freilich auch ein Erbstück der skotistisch-okkamistischen Tradition. Aber für Gregor wie für Marsilius ist es bezeichnend, daß sie diese Willkür nicht wie Okkam zur grundsätzlichen Kritik an der rationalen Metaphysik, sondern zur endgültigen Entscheidung der metaphysischen Zweifelsfragen verwenden. Beide sind Aristoteliker im Metaphysischen, Okkamisten in der Erkenntnislehre, Augustiner in der Theologie.

In der Tat erörtert Marsilius die metaphysischen Einzelfragen mit Vorliebe in Auseinandersetzung mit den Augustinereremiten: Egidius, Thomas von Straßburg, Gregor von Rimini. Wenn er dagegen in der halb metaphysischen, halb physikalischen Frage nach der Natur des Himmels ihre und Okkams fortgeschrittene Auffassung (der Himmel besteht aus derselben geformten Materie wie die sublunarische Sphäre) zugunsten einer älteren Theorie verläßt, die sich dem Averroës enger anschließt (der Himmel ist frei von irdischer Materie), so liegt es nahe, den Einfluß seines physikalischen Lehrers Albert von Sachsen hierfür verantwortlich zu machen[1].

Bedeutsamer ist die Abweichung von Okkam in der metaphysischen Psychologie. Hatte Thomas die menschliche Seele in der Stufenfolge der aufsteigenden Formen als das verbindende Mittelglied definiert, in dem sich geistige und materielle Welt innerhalb einer einheitlichen *forma* begegnen, so war diese weit-

[1] lib. sent. II, qu. 8, art. 1. Über die analoge Himmelstheorie Albert v. S. vgl. Duhem II, cap. 3 (Nik. Cusanus und Lionardo).

tragende metaphysische Bestimmung von Duns Skotus und Okkam wieder zerschlagen worden. Letzterer unterschied unter dem starken Eindruck des Gegensatzes von Geistigkeit und Sinnlichkeit in dem Menschenwesen drei gesonderte Formen: die geistige, sinnliche und körperliche, obschon er im Grunde abgeneigt war, überhaupt über die Konstatierung der mannigfaltigen Bewußtseinszustände hinauszugehen. Völlig eindeutig hält demgegenüber Marsilius an der thomistischen *unitas formae* fest. Zunächst bekämpft er die franziskanische Annahme einer *forma corporeitatis* mit ganz ähnlichen Argumenten, wie sie schon Thomas vorgebracht hatte: es ist undenkbar, daß in demselben Individuum sich mehrere substantielle Formen nebeneinander finden[1]. Die Annahme einer solchen *pluritas formarum* überhaupt führt zu unnützen Verdoppelungen der Begriffe auch dann, wenn man die höheren Formen zu den niederen in das Verhältnis des *actus* zur *potentia* setzt, so daß die oberste als die abschließende Individualform erscheint. Bei konsequenter Durchführung des Prinzips, jede Stufe auf dem Wege vom *genus*, dem das Individuum angehört, bis zur *species specialissima* durch eine besondere „Form" repräsentiert zu denken, würde man zu den absurdesten Begriffskonstruktionen, ja zu einer unendlichen Vervielfachung der Formen gelangen[2]. Richtet sich diese Polemik offensichtlich gegen die skotistische Lehre von den *formalitates* (der doch bei Duns Skotus selber die psychologische Lehre von der Einheit der seelischen Form, allerdings neben einer gesonderten *forma corporeitatis* gegenüberstand), so wird in demselben Zusammenhang auch die okkamistische Dreiheit der Formen im menschlichen Individuum bekämpft. Die Unterscheidung einer besonderen substantiellen „Form der Sinnlichkeit" neben der intellektiven Seele ist nicht nur aus den eben erörterten metaphysischen Gründen hinfällig, sondern erschwert auch die theolo-

[1] lib. sent. III, qu. 13, art. 1, concl. 2, Bl. 440, d.

[2] Metaphys. lib. VII, qu. 14 (Register nr. 62), art. 1, not. 3, Bl. 104, c (Darlegung der — ungenannten — skotistischen Lehre von der Stufenfolge der *formalitates* im Individuationsprozeß). — Ibid. art. 2: Widerlegung dieser Theorie. — De gen. et corr. I, qu. 6, art. 1: *Non est ponenda pluralitas formarum substantialium subordinatarum secundum ordinem predicatorum quidditativorum . . . quod in eodem composito tres essent formae vegitative* [sc. *nutritiva, augmentativa, generativa?*] *et sic due superfluerent . . . et due forme sensitive* [*sc. apprehensiva et motrix?*] usf. ins Unendliche. Ähnlich metaphys. l. c. art. 2, concl. 3.

gische Erklärung der Auferstehung Christi[1] und ist darum als unkatholisch zu verwerfen. Im Grunde liegt diese Antwort auf die berühmte Streitfrage in der Richtung der Prinzipien Okkams selber, der ja überall auf Vereinfachung der Begriffe drängte und eine „formelle" Unterscheidung nur da gelten lassen wollte, wo eine reale zugrunde liege[2]. Aber wie sich nun einmal die Lehre Okkams tatsächlich gestaltet hatte, ist die Verwerfung der realen und formalen Trennung von Geist und Sinnlichkeit durch Marsilius nicht als Fortbildung dieser Lehre, sondern eher als Rückkehr zu den älteren Traditionen aufzufassen[3]. Im übrigen ist auch an diesem Punkte die Übereinstimmung mit Gregor von Rimini zu konstatieren; ja der Gang der Erörterung legt die Vermutung nahe, daß dessen Argumentation geradezu als Vorbild gedient hat[4]. Und ähnlich steht es mit der metaphysischen Beurteilung der Seelenvermögen in ihrem Verhältnis zur Seelensubstanz. Übereinstimmend mit Gregor = Augustin wie mit Okkam und Skotus verwirft Marsilius jede reale Unterscheidung zwischen dem Wesen der Seele und ihren Vermögen[5]; in diesem Zusammenhang erinnert die Ausmalung der augustinischen Analogie zwischen der göttlichen Trinität und der Dreiheit von Intellekt, Gedächtnis und Wille besonders lebhaft an Gregor[6].

Damit sei der Überblick über die metaphysischen Einzelprobleme abgeschlossen. Alles in allem hat uns ihr Studium bestätigt, was die Betrachtung der erkenntnistheoretischen Grundfragen vermuten ließ: Das Ganze dieser Metaphysik ist eine gerad-

[1] Metaphys. lib. VII, qu. 14, art. 2, concl. 2. *Anima sensitiva in Christo non fuit distincta a forma rationali ipsius . . . nec in aliis hominibus . . . quod Christus fuit homo sicut alii homines.* Christus der Auferstandene hatte Sinneseindrücke: wäre seine sinnliche Seele von der geistigen geschieden, also sterblich gewesen, so hätte sie nicht den Tod überdauert.

[2] Vgl. PRANTL III, 360.

[3] Gegen PRANTL IV, 95, not. 371.

[4] In II lib. sent., dist. XVI, qu. 2, art. 1, Bl. 76^{v}. Über verwandte Sätze Buridans vgl. PRANTL, IV, 17; vgl. ferner WERNER III, 143/4.

[5] lib. sent. I, qu. 7, art. 3, Bl. 43^{v} ff. Polemik gegen Thomas von Straßburg und Egidius. Die Identifizierung der „Vermögen" mit der Seele selbst sei die übliche Ansicht der Metaphysiker „*de facultate artium*", die weniger stark durch theologische Motive (Dreiheit der göttlichen Personen analog der Dreiheit der Vermögen) bestimmt sind.

[6] ibid. art. 2, Bl. 42^{v}. Natürlich hat M. v. I. Mühe, die *memoria* trotz seiner „modernen" Psychologie als gleichwertiges „Vermögen" neben den beiden anderen zu rechtfertigen: sie gehört ja eigentlich zur „Sinnlichkeit".

linige Fortbildung der Traditionen, die der Aristotelismus der Hochscholastik geschaffen hatte. Von Kritik und Selbstauflösung ist wenig zu spüren. Im einzelnen hat sich die Begründung geändert, manches ist umgebogen — im wesentlichen ist die alte Fassade über den neuen Fundamenten erhalten geblieben.

c) Theologie.

Als Marsilius von Inghen sein metaphysisches Handbuch schrieb (um 1390), bestimmte er es in erster Linie für solche Artisten der jungen Hochschule, die sich auf das theologische Studium vorbereiteten und denen ein kurzgefaßtes Lehrbuch noch fehlen mochte. Er selbst gehörte zu ihnen; und so hat er auch den Ertrag seiner theologischen Studien in jedem Stadium des Aufstieges zur Doktorwürde in schriftlichen Ausarbeitungen niedergelegt.

Wir besitzen von ihm eine kommentierende Vorlesung über das Matthäusevangelium (Hs. nr. 80), während der Danielkommentar (Hs. nr. 81—82) verloren scheint; weit wichtiger ist das große gedruckte Sentenzenwerk (Druck nr. 15). Die Handschrift des Matthäuskommentars ist 1623 mit dem großen Raube aus Heidelberg nach Rom gewandert; ich habe den Anfang (Bl. 27 bis 33) aus der vatikanischen Handschrift cod. Pal. lat. 142 photographieren lassen; das Stück gibt eine deutliche Vorstellung von der Anlage des Ganzen. Es handelt sich um eine eigenhändige Niederschrift des Marsilius von Inghen, wie der Vergleich der Schriftzüge mit entsprechenden Stellen des ersten Heidelberger Matrikelbands zweifelsfrei erweist. Der Wechsel zwischen ein- und zweispaltiger Schreibweise und andere Unregelmäßigkeiten sprechen für die Annahme, daß uns nicht eine Abschrift, sondern eine erste Niederschrift vorliegt; zahlreiche Korrekturen und Zusätze am Rande, besonders mit Zitaten aus Kirchenvätern, zeigen die nachträglich bessernde Hand des Autors. Wir besitzen also hier vermutlich ein für die Bibelvorlesung bestimmtes Kollegheft oder jedenfalls eine Arbeit, die im Zusammenhang der Vorlesungen entstanden ist. Denn die Art, wie hier die Erklärung Satz für Satz bezw. Wort für Wort der Vorlage bruchstückweise nachgeht, entspricht sehr genau dem, was wir über den Inhalt dieses Lehrbetriebs aus andern Quellen wissen. Der Gang der Erörterung ist zu rasch, als daß es sich um die große statarische Vorlesung eines theologischen Hauptprofessors handeln könnte, die nach den Heidelberger Statuten von 1469 z. B. für die 4 Evangelien nicht

weniger als 12 Jahre dauerte[1], während die „kursorische" Bibellektüre des Bakkalars in jedem Jahre 80 Kapitel umfassen sollte. Danach hätten wir das Musterbeispiel einer theologischen Anfängervorlesung um 1393 vor uns.

Einige einleitende *questiuncule* über Namen, Heilszweck und religiöse Autorität der Evangelien und über ihre Stellung im Rahmen der Heilsgeschichte scheinen selbständig aufgestellt und beantwortet; doch wird der Matthäuskommentar des Hieronymus[2] und noch stärker Augustin benutzt. Es folgt eine Einzelerörterung (Literalkommentar) des pseudohieronymischen Prologs zu dem gewöhnlichen Vulgatatext, die sich im allgemeinen mit der einfachsten Wort- und Sinneserklärung begnügt; gelegentlich[3] scheint ein Stück der anselmischen Rechtfertigungslehre hindurch; nirgends aber erhebt sich die Erörterung über die Tradition hinaus, wie sie etwa das viel zitierte Muster des Nikolaus von Lyra bieten mochte. Auch in der anschließenden Erläuterung des eigentlichen Vulgatatextes findet sich (in dem mir bekannten Teil) nur Traditionelles vorgebracht; der Kommentar des Hieronymus wird auch hier stark benutzt; aber weit darüber hinaus hat sich eine große Menge historischer, „moralischer" und allegorischer Deutungen in der Überlieferung aufgehäuft, die nun mit einem deutlichen Geschick übersichtlicher Gliederung weitergegeben werden. Es ist für den Nichttheologen kaum möglich, aus alledem eine eigene Linienführung oder wenigstens charakteristische Schulmeinungen herauszufinden. Die ängstliche Anlehnung an den Text der Vorlage ist hier verlassen. Eine Übersicht über die Gesamterzählung des Matthäus, sein Verhältnis zu den übrigen Evangelisten, die zusammenhängende Erörterung solcher Probleme wie: „Warum ist die Stammtafel Jesu von Bedeutung?" u. ä., auch kurze erbauliche Betrachtungen über die Heilstat Christi u. dgl. ergänzen den gründlichen Wort- und Sachkommentar. Jede Gelegenheit wird benutzt, um das kirchliche Dogma, z. B. das von der Inkarnation und der Doppelnatur des Erlösers, mit biblischen Gründen zu erhärten. Als Autoritäten erscheinen vorwiegend die schon genannten: Augustin, Hieronymus und Nikolaus von Lyra. Alles in allem wird

[1] U.B.I nr. 126. Heinrich von Langenstein schrieb über die ersten drei Kapitel der Genesis nicht weniger als 9 Bände!

[2] MIGNE, Patrologia f. 26, sp. 15ff.

[3] Bl. 28v: *Sicut transfigendo litera obligationis destruitur, sic fixiva manuum ei pedum Christi ad crucem obligatio ad penam credentibus est ablata.*

man urteilen dürfen, daß diese Vorlesung vollkommen und gründlich ihren Zweck erfüllte: den angehenden Theologen in den Zusammenhang der biblischen Texte und in die kirchliche Auffassung der Heilsgeschichte einzuführen. Für die theologische Parteistellung des Marsilius von Inghen vermag ich ihr nichts zu entnehmen.

Um so mehr Ergebnisse verspricht das Studium des großen (von uns bereits mehrfach zitierten) Sentenzenkommentars, einer höchst umfänglichen Leistung theologischer Gelehrsamkeit, wie sie innerhalb der Schule Okkams nicht ganz gewöhnlich war. Behandelt doch dieses Werk in seinen 2372 eng und mit Abbreviaturen gedruckten Textspalten nicht nur alle die logischen, erkenntnistheoretischen, physikalischen und metaphysischen Probleme, die man zum ersten Buche des Lombarden zu erörtern pflegte, sondern kaum weniger ausführlich den ganzen Umkreis der theologischen Fragen, den die drei letzten Bücher enthalten. Und das alles in der bereits geschilderten (S. 73 ff.) vollkommen regelrechten Darstellungsmethode! Seitdem den spätscholastischen Theologen der Stoff durch Einbeziehung der entlegensten philosophischen Probleme so ungeheuerlich aufgeschwollen war, kamen viele von ihnen nicht mehr über das erste oder die beiden ersten Bücher des Lombarden hinaus. Marsilius besaß die Zähigkeit, das Ganze in aller Umständlichkeit[1] zu verarbeiten.

Wir betrachten daraus hier nur diejenigen Teile, in denen die grundsätzliche Stellungnahme unseres Autors zu den Leitmotiven der vorreformatorischen Theologie zum Ausdruck kommt.

Da erhebt sich zunächst die Frage nach dem wissenschaftlichen Charakter der Theologie. Das Vordringen des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs hatte schon seit dem 13. Jahrhundert die naive Überzeugung der älteren Franziskanerschule von dem letztlich mystischen Charakter aller höheren Wahrheitserkenntnis, der die Theologie unbezweifelt als echte Wis enschaft erscheinen ließ, ins Wanken gebracht. Ist die Theologie aber keine eigentliche Wissenschaft, was ist sie dann? Für Thomas gingen natürliche und Glaubenserkenntnis auf weite Strecken zusammen; so behielt die Theologie, indem sie die auch der natürlichen Vernunft zugänglichen Teile der Gotteslehre erörterte und den übervernünftigen

[1] Vgl. damit z. B. den Sentenzenkommentar P. d'Aillys, der nur eine beschränkte Auswahl von Quaestionen bearbeitet.

Offenbarungsinhalt (der ja nirgends mit der *ratio* in direktem Gegensatz stehen sollte), erklärend und apologetisch bearbeitete, ein weites Feld wissenschaftlicher Tätigkeit. Auch dieser „fromme Rationalismus"[1] war im Grundsatz durch Skotus und vollends durch Okkam zerstört worden. Die Theologie ist keine Wissenschaft im strengen Sinne mehr. Das erkennt auch Marsilius an. Das theologische Wissen geht ja nicht auf die beiden einzig gültigen Quellen der „natürlichen" Erkenntnis, Erfahrung und logische Evidenz, zurück, sondern auf geoffenbarte Wahrheiten: in erster Linie auf den Inhalt des biblischen Kanons, der im Glauben angenommen wird; aus diesen obersten, ohne wissenschaftlichen „Beweis" gültigen Wahrheiten leitet die Theologie ihre Sätze in konkretem Schlußverfahren ab, ähnlich wie die kanonische Rechtswissenschaft die ihrigen aus den Dekretalien[2]. Eine supranaturale Erkenntnis von Glaubenswahrheiten (etwa im Sinne Bonaventuras oder der Mystik), die als echtes „Wissen", nicht als „Glauben" anzusprechen wäre, lehnt unser Philosoph nicht ohne einen leichten Unterton von Ironie ausdrücklich ab[3]. Er vertritt durchaus den nüchternen, strengen Aristotelismus, wie er Gemeingut der „modernen" Schule war; auch Gregor von Rimini argumentierte ganz ähnlich[4]. Aber Marsilius geht sogleich über diese negative Bestimmung hinaus. Es gibt „sehr viele" Sätze, die zugleich philosophisch und theologisch wahr sind[5]. Die wichtigsten dieser Sätze sind die „natürlichen" Urteile über Gottes Dasein und Wesen. Von ihnen u. a. m. kann man zuerst eine wissenschaftliche und danach eine Glaubenserkenntnis haben. Damit wird das Verdienst des Glaubens durchaus nicht geschmälert; denn das Verdienstliche am Glauben ist nicht die Erkenntnis, sondern der Glaubenswille, der durch die Einsicht nicht geschwächt, sondern eher gestärkt wird[6]. Wir

[1] SEEBERG, Dogmengesch. III³, 354.

[2] lib. sent. I, qu. 2, art. 2, not. 2, Bl. 11; art. 3 sciendum 3, Bl. 12, a; ibid. concl. 9, Bl. 18 v; vgl. auch oben p. 66

[3] ibid. art. 3, contra concl. 7—8, Bl. 18: *De articulis fidei non habetur a viatoribus communiter, sive sint doctores, sive devoti viri, aliquid lumen nisi fidei . . . Signum enim sapientis est posse dicere; modo non est inventus, qui posset doctrina sua articulos fidei facere intellectos evidenter, nisi solum creditos.*

[4] In lib. sent. I, prol., qu. 1, art. 4, concl. 1—2.

[5] lib. sent. I, qu. 2, art. 3, supp. 2.

[6] l. c. art. 3, prop. 1, Bl. 13, d: *Fidelis fide meretur volendo credere, que voluntas non aufertur per medium scientificum, sed forte roboratur.* Eine Annäherung an den reformatorischen Glaubensbegriff liegt in dieser Wen-

kennen bereits diese Wendung der Argumentation. Sie enthält nichts Geringeres als die grundsätzliche Abkehr von der kritischen Handhabung der Erkenntnislehre durch Okkam. Glauben und Wissen sind trotz allem keine Gegensätze. Doch gibt es freilich zahlreiche Glaubenswahrheiten, die von keiner Wissenschaft „erreicht“ werden[1]: so die Trinität Gottes, die Schöpfung aus dem Nichts, die Inkarnation und Auferstehung Christi u. a. m. Um sie zu begreifen, muß zuvor der Glaube die christliche Offenbarung annehmen, und Marsilius verwendet viel Fleiß und Scharfsinn auf den Nachweis, daß diese Dogmen der außerchristlichen Welt niemals erreichbar sind und waren[2]. Der Christ kann aber dieses Ziel erreichen, ohne im mindesten gelehrt zu sein; kann doch ein einfaches Weib an solcher Glaubenserkenntnis einen reicheren Schatz für ihr Leben besitzen, als alle Philosophen zusammen an ihrer „natürlichen“ Wissenschaft[3]. So steht der Glaube immer höher als das theologische Wissen, und schon darum kann die Theologie „als solche“ (*ipsa ut sic*), d. h. abgesehen von ihren auch der Metaphysik zugänglichen Teilen, nicht als Wissenschaft gelten[4]. Darum fehlt es ihr aber doch nicht an wissenschaftlichen Aufgaben. Zunächst gilt es die verschiedenen Sätze der hl. Schrift gegenseitig sich erklären zu lassen, richtig zu interpretieren und gegen ketzerische Meinungen apologetisch zu verwenden[5]; daraus

dung natürlich nicht vor; überhaupt spielt der Wille im Glaubensvorgang sonst keine erkennbare Rolle, wie sich unten zeigen wird.

[1] l. c. prop. 2, Bl. 14: *De multis est fides, ad quae scientia proprie dicta nullo modo pertingit, immo ad quae humana investigatio in puro lumine naturali non potest pervenire.* Das hindert aber nicht den Versuch, diese Sätze durch logische Untersuchung der Vernunft zugänglich zu machen. M. v. I. versucht dies z. B. für die Trinität mit Mitteln terministischer Logik, l. sent. I, qu. 8, Bl. 46, c: die Logik des Aristoteles soll danach mit der Trinitätslehre vereinbar sein. Über die Art des Beweises vgl. Prantl IV 99, no. 394/5, p. 94, no. 308.

[2] Bl. 14b—17a. Die interessanten Ausführungen zeigen eine auffallende Kenntnis nicht nur der scholastischen, sondern auch der antiken und orientalischen Literatur. Zitiert werden u. a. auch Plato, Ovid, Macrobius (somnium Scipionis), Hermes Trismegistus, Hali Habenrail (? — *glossa quadripartiti Ptolemaei*), Rich. von St. Viktor. Vgl. den Bibliothekskatalog des M. v. I., Toepke I, 678ff.

[3] Bl. 14, b, corell. 3.

[4] l. c. art. 3, concl. 7, Bl. 17 v; Auswahl der Lehrmeinungen von Thomas v. Aquino und von Straßburg, Skotus, Durandus Porretanus, Petrus von Tarentasia, Egidius Romanus, Petrus von Alumnia, Aureolus. ibid. Bl. 17.

[5] l. c. co. 3, Bl. 17.

ergibt sich eine systematische Kombination der Glaubenswahrheiten (Dogmatik), wie sie dem gläubigen Laien denn doch fehlt. Weiterhin lassen sich aus den offenbarten Prinzipien durch regelrechte Syllogistik Schlüsse ziehen, die in der Offenbarung selbst nicht enthalten sind, z. B. daß die „Materie“ im philosophischen Sinne durch das Wort Gottes geschaffen ist. Das sind „extensive“ Erweiterungen der Offenbarung, wenn sie auch gewiß keine Steigerung der Glaubensgewißheit bedeuten[1]. Aber noch eine Unterscheidung (sie stammte von Duns Skotus)[2] beleuchtet die wissenschaftliche Bedeutung der Theologie: diese läßt nämlich erkennen, welche Glaubensartikel „notwendig“, d. h. in Gottes Wesen begründet sind (wie die Trinität, die Jungfrauengeburt u. a.), und welche andern als „kontingente“ Wahrheiten von Gottes freiem Willen abhängen (wie das jüngste Gericht); es ist klar, daß jene sich besser eignen, der Theologie wissenschaftlichen Charakter zu verleihen, als diese[3]. Ist dieser Charakter auch nach allem Vorausgegangenen wesentlich supranatural, so befähigt er doch gerade vermöge seiner Erhabenheit die Theologie dazu, alle andern Wissenschaften, ihre Dienerinnen, zu ergänzen — gleichsam dem wissenschaftlichen Weltbild den krönenden Abschluß zu geben. Doch sind ihre Prinzipien streng von denen der Metaphysik zu scheiden: nicht das Sein schlechthin, sondern Gottes Dasein ist die oberste ihrer Prämissen; Gott als höchstes Gut die zweite; die Wahrheit des ganzen Inhalts der göttlichen Offenbarung, die Aufzeichnung dieser Offenbarung im Kanon der Schrift und den Glaubensartikeln sind die weiteren Vordersätze des theologischen Schlußverfahrens. In ihrer Ordnung, Verarbeitung und Verteidigung besteht das Wesen der Theologie[4].

Es ist nicht schwer zu erkennen, daß diese Ausführungen in ihrer Gesamtheit eine Mischung von Elementen verschiedenartiger Herkunft darstellen, wie sie ungefähr der *communis opinio* der nachthomistischen Scholastik entsprechen mochte. Von Okkam unterscheiden sie sich, abgesehen von dem Festhalten an einem Rudimente „natürlicher Theologie“, mehr in der Gesamthaltung als in den einzelnen Sätzen. Kirchlicher Positivismus, aristotelischer Wissenschaftsbegriff, Betonung der biblischen Autorität und eine gewisse rationalisierende Tendenz der Dogmatik finden sich auch bei Okkam. Aber die letzte Absicht ist dort, das theologische Wissen

[1] ibid. concl. 4 u. 6. [2] SEEBERG, Duns Skotus 133.
[3] lib. sent. l. c. concl. 8, Bl. 18. [4] l. c. art. 3 finis, Bl. 18v—19.

möglichst scharf vom natürlichen zu trennen und auf eigene Fundamente zu stellen. Marsilius entzieht sich dieser Zeitströmung nicht. Aber er sucht auch hier wieder einen möglichst harmonischen Ausgleich zwischen Glauben und Wissen. Ihm fehlt der kritische Grundtrieb des okkamistischen Denkens.

So schließt er sich denn auch in der Antwort auf die Frage: ob die Theologie als eine praktische oder spekulative Disziplin zu betrachten sei, gegen alle Überlieferung der neueren Theologie ausdrücklich an Thomas von Aquino an. Die theologische Entwicklung drängte mit Macht auf eine innere Loslösung der Theologie von der metaphysischen Spekulation. Die großen englischen Theologen, Duns und Okkam, hatten ihre Aufgabe als eine wesentlich praktische bestimmt, wenn auch Okkam daneben (stärker als Duns) die Bedeutung einer vom wissenschaftlichen Denken getrennten bzw. ihm entgegengesetzten religiösen Erkenntnis betont hatte. Zweifellos kam diese veränderte Zielsetzung einem praktischen religiösen Bedürfnis entgegen. Auch Gregor von Rimini, in dem diese innerlichen Motive offenbar besonders lebendig waren, erklärte die Theologie für eine wesentlich praktische Disziplin[1]. Daneben zeigt aber die große Erscheinung der deutschen Mystik mitsamt allen ihren Mitläufern, daß (auf deutschem Boden jedenfalls) die neuen religiösen Triebkräfte auch gerade in einer verstärkten Spekulation, in einer wesentlich kontemplativen Haltung Befriedigung finden konnten; nur daß freilich diese mystische Spekulation gegenüber der älteren scholastisch-aristotelischen (unbeschadet ihrer Abstammung von Thomas) durch Vereinfachung, platonisierende Umgestaltung und Konzentration auf die innerlichsten religiösen Probleme an Kraft und Lebendigkeit ungemein viel gewonnen hatte. Die Stellung des Marsilius innerhalb dieser großen Gegensätze der Zeit zu bestimmen, ist nicht leicht. Von aller Mystik hält ihn die nüchterne, antiplatonische Tendenz seines wissenschaftlichen Denkens weit entfernt; auch die Hypostasierung der urbildlichen „Ideen" als Realitäten im Geiste Gottes (s. o. S. 130) war ja nicht im Sinne neuplatonischer Tendenzen, sondern ausschließlich im Anschluß an Thomas und Augustin gedacht. Thomistisch ist auch seine Begründung für den Satz, das oberste Ziel sei die Erkenntnis Gottes, nicht die praktische Anleitung des Menschen zur Seligkeit; die Theologie hat freilich

[1] In I. lib. sent., prol. qu. 5, a. 4, Bl. 23 v der zitierten Ausgabe.

auch praktische Aufgaben, aber sie sind den theoretischen untergeordnet[1]. Marsilius ist sich bewußt, damit im Widerspruch zu der gesamten „modernen" Tradition zu stehen[2], und so ist man zunächst geneigt, eine einfache Reaktion im Sinne des älteren Aristotelismus anzunehmen. Doch liegt die Gefahr eines Mißverständnisses sehr nahe. Wir werden nämlich später sehen, daß unser Theologe den wertvollsten Fortschritt der skotistischen Theologie über den Intellektualismus des Thomas hinaus, die energische Betonung des affektiven Charakters der religiösen Erkenntnis und des religiösen Lebens überhaupt, den metaphysischen Primat des Willens über den Intellekt, mit Kraft und Erfolg aufgenommen hat. Hier dagegen ist nicht von dem letzten Ziel des religiösen Erkennens, sondern von dem wissenschaftlichen Charakter des theologischen Denkens die Rede[3], und es fragt sich, ob Marsilius im Sinne Okkams bereit ist, auf die Möglichkeit gesicherter, wissenschaftlicher, d. h. metaphysischer Betrachtungen über den Inhalt des durch einen religiösen Erkenntnisakt (den Glauben) erfaßten Vorstellungskreises zu verzichten. Wird das Problem so gefaßt, dann kann die Antwort nicht zweifelhaft sein! Der Metaphysiker Marsilius wird es gar nicht lassen können, über Gott und die göttlichen Dinge auch als Christ eine logisch begründete, d. h. eben theologische Erkenntnis zu suchen.

Diese höchst interessante Überwindung der die Zeit bewegenden Gegensätze begreift sich am einfachsten durch die Annahme einer unmittelbaren Abhängigkeit von Augustin. Das darf jetzt schon ausgesprochen werden, obgleich erst der weitere Verlauf unserer Untersuchung diese Annahme bestätigen muß. Der Name Augustins ist das Panier, unter dem beide Parteien fechten: die Vorkämpfer des Willensprimats, wie die Theologen der kontemplativen Gottesbetrachtung. Es sind die inneren Widersprüche der augustinischen Lehre selbst, die in ihrem Streite ausgetragen werden: die starke Betonung der Willensseite des menschlichen Seelenlebens hatte den großen Kirchenlehrer doch nicht gehindert, als

[1] lib. sent. I, qu. 3, a. 5, Bl. 27, c. [2] l. c. a. 1, Bl. 21, d.

[3] Nur in diesem Zusammenhang darf die Stelle gewertet werden: *Dilectio Dei non est praxis sive actio . . . sed pars vite contemplative* (l. c. art. 5, co. 5, Bl. 26, b), nämlich als Beweis gegen die Notwendigkeit, der Theologie den theoretischen Charakter abzusprechen. Andernfalls entstünde ein Widerspruch gegen l. II, qu. 22, a. 2, bes. solche Stellen wie: *Dilectio [dei] est actus voluntatis.* (Bl. 338, a, i. f.)

das letzte Ziel des Christen die kontemplative Versenkung in Gottes Wesen hinzustellen und das menschliche Erkennen mit der Gotteserkenntnis in einer tiefsinnig ausgedachten Einheit zu verknüpfen. Aus dieser traditionell gewordenen Gedankenmasse betonte die Schule Okkams vorwiegend das praktische Moment zum Schaden des theoretischen, während der Thomismus unter dem Einfluß des Aristoteles eher der umgekehrten Einseitigkeit verfiel. Den Marsilius sehen wir beiden Motiven der Tradition in seiner Weise gerecht werden. Die Theologie soll es mit vorwiegend spekulativen Aufgaben zu tun haben; aber das hindert ihn nicht, der Tätigkeit des Willens im Bereich des religiösen Lebens prinzipiell den Vorzug einzuräumen. So bleibt er trotz seiner spekulativen Neigungen innerhalb der Linie der großen kirchlich theologischen Entwicklung, die von der Scholastik zur Reformation hinüberführt. Denn im Zeichen Augustins begann auch der Umbau des kirchlichen Gedankensystems, der die Anfänge Luthers bezeichnet, während die Mystik von Anfang an mehr oder weniger ein Sonderleben inner- und außerhalb der Kirche geführt hat.

Wenn denn aber nach alledem die Theologie der Metaphysik so nahe verwandt sein soll, worin besteht dann noch der Unterschied der beiden Disziplinen? Darin, daß jene Gott nur insofern zum Gegenstand hat, als er das Ziel unseres Heilsstrebens ist, die Metaphysik dagegen denselben Gott in seiner absoluten Bedeutung als *causa prima* und independentes Sein. In seiner ganzen Fülle erfaßt auch die irdische Theologie den Gottesbegriff mit nichten; das ist erst der Theologie der Seligen möglich. Wir müssen uns genügen lassen, das für unser Heil von Gott Wissenswerte in der Offenbarung zu empfangen[1]. Eine ähnliche Unterscheidung hatte schon Duns Skotus aufgestellt[2]; aber Marsilius selbst zitiert diesen Vorgänger in anderem Sinne[3], und die ganz und gar intellektualistische Fassung seines Glaubensbegriffes zeigt sogleich wieder eine stärkere Abweichung.

Hier ist jede Erinnerung an das lebendige Ergreifen der göttlichen Wirklichkeit, wie es als Erbstück der Franziskaner sich bei Duns Skotus, wenn auch stark abgewandelt, noch erhalten hatte,

---

[1] lib. sent. I, qu. 2, art. 5, prop. 2—3, Bl. 20. *Hic terminus deus nequit esse subiectum [theologie] sub sua ratione essentiali et absoluta et de theologia nostra. — Deus est subiectum s. theologie, inquantum est finis vite viatoris fide formata attingibilis.* Ferner ibid. no. 6.

[2] Vgl. Seeberg, Duns Skotus 126. [3] l. c. no. 4, opin. 6.

durch die kirchlich sakramentale Überlieferung erstickt. Zugleich aber steht an diesem Punkte tatsächlich die im Innersten irreligiöse, rein weltliche Erkenntnislehre der „Modernen" dem Verständnis des religiösen Erlebnisses im Wege. Nicht Gottes Wirklichkeit, sondern nur der „vertretende Terminus Gott" ist Gegenstand der Glaubenserkenntnis[1]. Die von unserm Philosophen so liebevoll gepflegte Distinktion zwischen dem unmittelbaren, entfernten und entferntesten Gegenstand des Wissens (s. o. S. 63) spukt auch in diese Dinge hinein. Und das Mißverständnis wird auch dadurch nicht viel gebessert, daß Marsilius zugibt, der „eingegossene Glaube" gehe unmittelbar von Gott als der *prima veritas* selber aus, sodaß — umgekehrt wie im natürlichen Erkennen — die Genesis der Glaubenserkenntnis mit dem „entferntesten Gegenstand" des Wissens anhebt[2]. Der „eingegossene Glaube" bedeutet ja selber nicht die lebendige Erfahrung einer Realität, sondern nur die übernatürlich gewirkte Zuneigung des Verstandes zu gewissen obersten theologischen Lehrsätzen, über Gottes Dasein, seine Eigenschaft als höchstes Gut und die unfehlbare Richtigkeit seiner Offenbarung — zu jenen Sätzen also, die wir bereits als die „Prinzipien" des theologischen Schlußverfahrens kennen (s. o. S. 142)[3]. Und zwischen den Gläubigen und seinen Gott hat sich das kirchliche Sakrament mit einer physisch gedachten Wunderkraft eingeschoben: im Sakrament erfolgt jene unbegreifliche Hinwendung des Verstandes zur Wahrheitserkenntnis, die es bewirkt, daß der kleine Täufling, sobald er den Gebrauch seiner geistigen Fähigkeiten erlangt, ohne weiteres den ihm vorgehaltenen Glaubensartikeln zustimmt[4]. Das Mirakel und die Verstandestätigkeit sind an die Stelle getreten, die das erschütterndste und tiefste menschliche Erleben umschreiben sollte! Der Urvorgang der Gotteserfahrung hat sich in diesem Stadium der theologischen Überlieferung allmählich zu beängstigend blassen Formeln verflüchtigt.

Immerhin steckt hinter der *fides infusa* ursprünglich eine echte religiöse Idee: der Erdenpilger erfährt die Wahrheit der göttlichen

[1] lib. sent. I, qu. 2, art. 5, concl. 1, corell. 3, Bl. 19 v.

[2] lib. III, qu. 14, art. 2, no. 3, Bl. 453: *Fides infusa immediate et sine medio est a veritate prima.*

[3] ibid. art. 2, nota 2, Bl. 453: *Fides infusa fidelem inclinat, ut assentiat propositionibus credendis, ut huic: Deus est trinus et unus* usw. — Ausführlicher: art. 1, pars 3, concl. 1, Bl. 449.

[4] ibid. art. 1, pars 3, concl. 1, prob. 3, Bl. 449.

Offenbarung nicht aus eigener Kraft, sondern nimmt sie als ein Geschenk von oben entgegen. Die Unzulänglichkeit des menschlichen Vermögens kommt kräftig zum Ausdruck. Der Intellektualismus der durch Thomas inaugurierten Theologie war Schuld, wenn der Vorgang der Eingießung in zunehmendem Maße von den affektiven menschlichen Seelenkräften abgetrennt und auf den Verstand beschränkt wurde. Man begreift, daß der ,,fromme Rationalismus" des Thomas auf die supranaturale Ergänzung der natürlichen Erkenntnis stärkeres Gewicht legte, als auf die Mitwirkung des Willens bei diesem Vorgang; daß aber auch Duns Skotus und Okkam, denen die Superiorität des Willens über den Verstand so sicher feststand, derselben Einseitigkeit verfielen, zeigt deutlicher als irgend etwas anderes, wie stark diese Theologie trotz ihrer kritischen Haltung innerlich noch immer an die scholastische Vermischung von Glauben und Wissen gebunden war. Auch Okkam dachte nicht an eine Trennung der beiden Gebiete im Sinne der doppelten Wahrheit oder gar der theoretischen und praktischen Vernunft: die religiöse Erkenntnis hatte ihre Quelle außerhalb des natürlichen Intellekts; aber darum verzichtete sie so wenig auf verstandesmäßiges Wissen, daß ihre *ratio* vielmehr die natürliche Vernunft ohne weiteres verschlingen konnte.

Nun ist freilich der eingegossene Glaube in seiner vollkommensten Gestalt, als *fides formata*, stets mit einer supranaturalen Gestaltung des Willens, der *charitas infusa*, verbunden[1]. Diese ist in ,,attributivem Sinne" seine Form; zwar nicht so, wie etwa die Seele dem Körper als ihrem Subjekt inhäriert, aber doch im Sinne einer gewissen inneren Zusammengehörigkeit; der rechte Glaube ist ohne charitative Werke ebensowenig denkbar, wie ohne *dilectio dei*[2]. Aber im Grunde bleibt dieses Nebeneinander doch recht äußerlich. Das zeigt sogleich die (herkömmliche) Unterscheidung der *fides [infusa] informis* von der *fides formata*. Ein Gläubiger kann z. B. in Todsünde fallen, und dadurch die *charitas* verlieren, darum behält er doch den ,,eingegossenen Glauben" als *fides informis*, d. h. seine richtige religiöse Erkenntnis wird dadurch nicht geändert[3]; diese besitzt sogar ein gewisses, wenn auch nicht zureichendes Verdienst[4]. Man sieht: der Gedanke, daß die Sünde

[1] ibid. art. 1, pars 2, concl. 3.

[2] ibid. art. 1, pars 3, dubium 2, concl. 1—2, Bl. 450 v. — lib. I, qu. 3, art. 5, concl. 5, prob. 4, Bl. 26 v.

[3] ibid art. 1, pars 1, not. 2; pars 3, dub. 3, concl. 1, Bl. 451.

[4] ibid. art. 1, pars 2, concl. 2.

das persönliche, im Glaubensakt begründete Verhältnis des Sünders zu Gott zerstört, kommt innerhalb dieser Gedankenreihe gar nicht in Frage.

Ihre besondere historisch wirksame Gestalt erhält diese Lehre von der *fides infusa* bei Okkam durch die starke Betonung der positiven Offenbarung als Inhalt der Glaubenserkenntnis. Der Glaube verwirklicht sich immer nur in der Zustimmung zu den einzelnen Glaubensartikeln, den mannigfaltigen Lehrsätzen der biblischen und kirchlichen Überlieferung. Die Summe dieser *assensus* macht den Inhalt der *fides aquisita* aus. Eine verbindende Einheit oberhalb dieser einzelnen Akte verstandesmäßiger Zustimmungen — eine religiöse Lebensentscheidung also — wollte Okkam nicht auf Grund der Erfahrung, sondern nur mit Rücksicht auf die kirchliche Lehre annehmen. Die *fides infusa* soll diese Einheit darstellen: sie ist im wesentlichen nichts anderes als die allgemeine Überzeugung von der Wahrheit der Offenbarung, verleiht aber als solche den einzelnen Akten des *assensus* erst den Charakter als Glauben. Die *fides aquisita* entsteht in dem Menschen auf natürliche psychologische Weise durch einfaches Vertrauen auf die Glaubwürdigkeit der biblischen Schriftsteller, und es bezeichnet die nominalistische Grundstellung Okkams ebensowohl wie die eigentümliche Enge und Nüchternheit seines Glaubensbegriffes, daß er diese Art von Glauben für allein beweisbar, d. h. mit natürlichen Mitteln erfahrbar hält; die psychologische Tatsache einer *fides infusa* betrachtet er als übervernünftig. In der Tat: wenn der Nachdruck der theologischen Betrachtung auf diese natürliche psychologische Vermittlung der Glaubenserkenntnis in der gutwilligen Hinnahme der kirchlichen Lehrartikel gelegt wurde, so mußte ein ganz unspekulativer Positivismus des religiösen Denkens die Folge sein. „Nicht Gott, sondern die Bibel ist für Okkam das direkte Objekt des religiösen Glaubens[1].“ Es gilt als ein historisch besonders bedeutsames Kennzeichen der „modernen“ Schultheologie, daß sie den Offenbarungsglauben nicht auf Vernunft und nicht auf intuitive Schau, sondern auf die Bibel begründet hat. In der lutherischen Dogmatik, sagt man, sei noch die Wirkung davon zu spüren.

Um so interessanter ist die Abweichung des Marsilius von dieser Lehre. Sie bestätigt durchaus unsere bisherigen Eindrücke.

---

[1] Seeberg, Dogmengeschichte III³, 620.

Wir hörten schon seine abweichende Definition der Erkenntnis, die der „eingegossene Glaube“ bewirkt: in erster Linie stand nicht einfach die Wahrheit des Offenbarungsinhaltes, sondern da fanden wir jene allgemeinsten Sätze über Gottes Dasein und Wesen, mit denen die theologische Spekulation anhebt. Wichtiger ist seine völlig veränderte Auffassung der *fides aquisita.* Sie besitzt nicht die geringste Selbständigkeit neben der eingegossenen Erkenntnis. Eine natürliche Zustimmung zu den Glaubensartikeln einfach auf Grund des Zutrauens zur biblischen oder kirchlichen Autorität scheint unser Aristoteliker gar nicht zu kennen; jedenfalls legt er nicht den geringsten Wert darauf[1]. Was er *fides aquisita* im theologischen Sinne nennt, ist einfach die weitere Ausdeutung der in der *fides infusa* begriffenen obersten Wahrheiten, im Sinne des theologischen Schlußverfahrens oder auch der praktischen religiösen Einzelerfahrung, und er legt besonderen Wert auf den Nachweis, daß die Vielheit der auf diesem Wege entstehenden religiösen Einzelurteile keinerlei Selbständigkeit besitzt[2]. Es gibt in dem Gläubigen nur einen Glauben, begründet durch das wunderbare Erlebnis der Eingießung. Gott selbst ist sein Urheber. Er verleiht in diesem einen Akte die ganze Fülle der Wahrheit. Wohl kann (nicht muß!) sie der Gläubige nachträglich im einzelnen entwickeln, und insofern erwirbt er sich seinen Glauben[3]. Aber das hebt die innere Einheit der religiösen Gedankenwelt mitnichten auf. Was den Inhalt von Offenbarung und kirchlicher Lehrtradition ausmacht, sind nur Teilwahrheiten der einen Erkenntnis des Glaubens von Gott und den göttlichen Dingen. Es ist dasselbe Verhältnis wie zwischen den Leitsätzen der Metaphysik und ihren einzelnen Konklusionen[4]. Jeder Einzelsatz, dessen Ableitung dem

[1] lib. sent. III, qu. 14, art. 1, not. 2: Es soll nur von *fides infusa* die Rede sein, *quod non est nobis magna vis de aliis, nisi quod propter equivocationem vitandam ponitur distinctio.* Als Beispiel der „*credulitas ex auctoritate*“ erscheint ein Satz der Naturerkenntnis: *credo quod lumen movetur in excentrico* usw., nicht ein religiöser Satz.

[2] l. c. art. 1, pars 3, dub. 1, Bl. 449—450.

[3] ibid. concl. 3: *Fides acquisita potest in anima fideli esse multiplices habitus in specie iuxta multiplicitatem processuum deducentium sibi articulos diversos credendos.*

[4] ibid. concl. 1, prob. 6, concl. 2, prob. 1: *Sicut est de diversis propositionibus scibilibus sub eodem universali contentis cognitis per processus scientificos, ita potest esse de diversis propositionibus credibilibus cognitis per diversos processus fidei.*

Erkennenden einmal bewiesen ist, hinterläßt in der Seele ein gewisses bleibendes Wissen; durch die Summe solcher bleibender Kenntnisse wird die *fides aquisita* zum *habitus aquisitus*[1]. Der Glaubensirrtum beruht genau wie der Irrtum des Denkens auf Fehlern des Schlußverfahrens zwischen Prämissen und Konklusionen[2], und wie die Logik (so wird man diesen Gedanken fortspinnen dürfen) die Richtigkeit des wissenschaftlichen Denkens überwacht, so die Theologie die Korrektheit der Glaubenserkenntnis. Im Hinblick auf ihren „inkomplexen" Gegenstand, auf Gott, kann die Glaubenserkenntnis gar nicht irren; darin ist sie nicht nur unendlich viel reicher, sondern auch sicherer als das „natürliche" metaphysische Erkennen. Zwar ist zuzugeben, daß die wissenschaftliche Spekulation auf ihrem ihr eigenen Gebiete dem Wesen des Verstandes mehr entspricht und insofern in ihren Grenzen eine höhere Sicherheit besitzt, als die Glaubensmeinung; aber praktisch ist dieser Gedanke bedeutungslos, da ja im Konfliktsfall der Glaube stets die „höhere" Erkenntnis darstellt[3].

Von hier aus läßt sich das Verhältnis der beiden Theologen Okkam und Marsilius gut übersehen. Was die charakteristische Eigenart des Engländers ausmacht: die opportunistische Anpassung an den positiven Inhalt der Kirchenlehre, der Verzicht auf Systembildung in Glaubensdingen, der Unterton von Skepsis gegenüber der Tragweite des theologisch-metaphysischen Denkens — das gerade unterscheidet ihn von dem Deutschen. Bei dem ist die viel straffere und zuversichtlichere Art der älteren Theologen noch lebendig. Welche ungemein bedeutsame Stelle behauptet für ihn die Theologie innerhalb des religiösen Lebens! In der Tat: das Gewand der neuen Erkenntnislehre läßt auch hier wieder den Thomismus durchscheinen. Und auch die historisch so wirksame Betonung der biblischen Autorität als der letztlich allein zuverlässigen Quelle der Glaubenserkenntnis suchen wir bei Marsilius vergebens: für seine Denkart war in erster Linie nicht so sehr der Buchstabe der Offenbarung, als der systematische Zusammenhang des theologischen Gedankengebäudes als kritischer Maßstab wichtig. Es hat darum historisch ebensowenig Bedeutung, wenn er gelegent-

[1] ibid. concl. 2.

[2] l. c. concl. 3 ad arg. opp. 3, Bl. 450, a: *Errores acquisiti . . . non processu fidei acquiruntur, [sed] eo, quod syllogismi, quibus acquiruntur, peccant in materia vel in forma, cum conclusio eorum sit falsa.*

[3] l. c. art. 3, dub. 4, concl. 2 u. 4, Bl. 452; art. 2, Bl. 453ff.

lich die biblische Autorität in den Vordergrund stellt, als wenn er daneben mit Selbstverständlichkeit die ganze kirchliche Überlieferung bis zu den Heiligenleben, Konzilsbeschlüssen und Dekretalien als Glaubensobjekte betrachtet und die Unterwerfung des Gläubigen unter die kanonische Meinung der Kirche gar nicht oft genug fordern kann[1]. Diese ängstliche Kirchlichkeit ist allen theologischen Richtungen der Zeit mehr oder weniger gemeinsam. Okkam selbst und seine getreuesten Schüler verwandten nur gelegentlich die biblische Autorität zur Kritik der Kirche, und grundsätzlich nicht in Glaubensdingen. Noch ist der Subjektivismus des sich vom Herkommen emanzipierenden Denkens nicht bis in die innersten Heiligtümer der Kirche vorgedrungen. Wenigstens nicht auf den Lehrstühlen der Universitäten.

Psychologischer Exkurs: Die Willenslehre.

Bis zu diesem Punkte erscheint die Theologie des Marsilius von Inghen wesentlich durch spekulative Motive bestimmt. Der aristotelische Intellektualismus treibt zu einer ähnlichen Lösung der methodologischen Probleme, wie schon bei Thomas. Die Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen, die Bestimmung der enzyklopädischen Stellung und der speziellen Aufgaben des theologischen Wissens, die Definition des Glaubens — alles das weist mehr auf eine rationale als auf eine praktische Ausdeutung der religiösen Lebensinhalte hin. Wenn die unspekulative Theologie Okkams (und ähnlich schon die des Duns) in ihren letzten Bestimmungen von der Irrationalität des ethisch-religiösen Gutes, von der reinen Kontingenz des göttlichen Willens ausging, so könnte man von Marsilius eher erwarten, er werde die rationale Begründung der ethischen Norm, die *persëitas boni* und eine durchgehende Bestimmung des göttlichen Willens durch die höchste Vernunft verfechten.

Indessen je mehr wir uns den ethisch-religiösen Kernsätzen der Theologie, der Lehre von Gnade und Erlösung nähern, um so

[1] lib. sent. I, qu. 2, art. 2, ad. 3. not., Bl. 11, d. — Ergänzend sei hier angefügt, daß die Lehre des M. v. I. von der *fides explicita et implicita* (lib. sent. III, qu. 14, art. 3, co. 1—5, Bl. 455/6) im ganzen etwa thomistische Züge trägt, aber nichts ungewöhnliches bietet. Interessant sind in diesem Zusammenhang Sätze wie der auf Bl. 453 v, daß man den einfachen Laien gegenüber gewisse theologische Zweifel (z. B. ob das jüngste Gericht notwendig oder kontingent sei) verschweigen müsse, um sie nicht innerlich unsicher zu machen.

stärker tritt jenes andere Moment seines Denkens hervor, dem wir schon einmal, bei den Lehren von der Schöpfung und Erhaltung (oben S. 106) begegnet sind: die augustinische Vorstellung von der Unbeschränktheit der göttlichen Allmacht, verbunden mit der — jetzt erst hinzutretenden, aber bereits oben (S. 144) angedeuteten — Lehre vom Primat des Willens über den Verstand. Von hier aus verschiebt sich allmählich das ganze Bild. Beide Ideen gehörten zu den Leitmotiven der skotistisch-okkamistischen Schule. Aber die Art, wie sie Marsilius miteinander und mit dem Ganzen seiner Theologie in Einklang bringt und psychologisch zu begründen weiß, enthält doch wieder so viel Eigenes, daß die Erörterung dieser Dinge unbedenklich als der wertvollste Bestandteil seiner gesamten philosophisch-theologischen Arbeit gelten kann. Um hier auf festen Grund zu kommen, ist eine Abschweifung in die psychologische Theorie vom Willen und der Willensfreiheit nicht zu umgehen.

Für diese Fragen stehen zwei besonders ausführliche Quästionen des Sentenzenkommentars (II, 16 u. 22) zur Verfügung, deren Lektüre sogleich eine Überraschung bringt: an Stelle des üblichen, vorwiegend logischen Hin- und Herwendens der Gedanken findet sich hier eine solche Fülle lebendiger und scharfsinniger Beobachtung, eine so unbefangene Auffassung der psychologischen Wirklichkeit, daß man sofort empfindet: hier bewegt sich der Autor auf dem Boden wohlvertrauter Erfahrung. In der Tat ist die psychologische Erforschung des Willensproblems — nach dem Urteil SIEBECKS[1] — die klassische Leistung der nominalistischen Schule, in der sie einen „innerhalb des Zeitraums von Augustin bis zu und nach Leibniz herab" sonst unerreichten Höhepunkt erklommen und der modernen Psychologie die fruchtbarsten Anregungen gegeben hat.

Im einzelnen erinnern die Ausführungen des Marsilius, wie SIEBECK gezeigt hat[2], am stärksten an Buridan, der als „eigentlicher psychologischer Fachmann" unter den Okkamisten zu gelten habe. Die radikale Einseitigkeit, mit der Duns den Vorrang des Willens über den Intellekt verfochten hatte, ist hier zugunsten einer sorgfältig abwägenden und eindringenden Untersuchung über das Zusammenwirken der beiden Seelenkräfte überwunden. Die augustinische Einheit der Seele, der gegenüber die verschiedenen

---

[1] Zs. für Phil. u. philos. Kritik. N. F. Bd. 112 (1898), p. 215.

[2] ibid. 207.

Vermögen (im Gegensatz zur thomistischen Psychologie) nur als die verschiedenen Seiten einer und derselben Sache erscheinen, wird in der denkbar schroffsten Weise formuliert[1]; häufig spricht Marsilius von der „Seele, insofern sie Wille ist" u. ä. statt von „Willen", um ja keinen Zweifel an seiner Absicht zu lassen. Jeder Erkenntnisakt ist mit Wollungen verknüpft und umgekehrt. Damit wird sogleich die große scholastische Debatte über den Primat des Willens oder des Verstandes und über das Verhältnis der „Freiheit" zu den beiden Seelenvermögen aus der metaphysischen Sphäre auf den Boden der psychologischen Untersuchung heruntergeholt[2]. Sodann aber wird das gesamte Problem durch eine sorgfältige Scheidung der bewußten Willensakte von den niederen Stufen der Begehrung und durch deren eindringende Untersuchung aufgehellt. Im Anschluß an Buridan wendet hier Marsilius dieselbe genetische Betrachtungsweise an, die uns von der Erkenntnislehre her vertraut ist.

Keinesfalls ist die Seele (Sinnlichkeit und Verstand) allein als Sitz der Begehrungen zu betrachten; die sündige Konkupiszenz geht vielmehr aus dem gesamten, beseelten Organismus hervor[3]. Die aristotelische Naturbetrachtung wird hier mit Glück ausgesponnen. Es gibt im Menschen einen dreifachen *appetitus:* Naturtrieb (*appetitus naturalis*), sinnliches und intellektives Begehren (*appetitus sensitivus* bezw. *intellectivus*), letztere beiden als seelisches Vermögen (*animalis*) zusammengefaßt. Den ersten teilt er mit der gesamten belebten und unbelebten Natur; er ist durchaus unbewußt. Außer dem metaphysischen Streben aller Dinge nach der eigenen Vollkommenheit und nach der *causa finalis*, nach Gott, ferner außer der Tendenz aller Körper nach ihrem „natürlichen Ort" kommt das Streben der Organismen nach Erhaltung der Art in Betracht; es äußert sich auch bei den Tieren durchaus unbewußt[4]: sie ahnen nicht, weshalb sie Nester bauen, sie kennen nicht den tieferen Sinn ihres Gattungstriebes usw. Dabei wird die

[1] lib. sent. II, qu. 22, art. 2, pars 1, Bl. 329ff. *Voluntas et intellectus sunt in eodem homine penitus idem . . . Omnis actus intellectus est actus voluntatis et econtra.* Ebendort deutliche Polemik gegen die thomistische Psychologie.

[2] ibid. concl. responsalis Bl. 329, c: *Non plus dependet libertas hominis ex parte intellectus, quam voluntatis, nec econtrario.*

[3] lib. II, qu. 19, art. 3, not. 3, Bl. 308, a; auch von Siebeck a. a. O. zitiert.

[4] Als *appetitus naturalis*, nicht *animalis;* qu. 22, art. 1, Bl. 326—27. Zitate z. T. bei Siebeck, l. c. 208.

feine Beobachtung gemacht, daß der natürliche Trieb des Tieres im Gegensatz zum Menschen niemals in Widerspruch mit seiner höheren Naturbestimmung geraten kann: z. B. kann nur der Mensch die Begattung ohne ihre natürlichen Folgen wünschen[1].

Eine Stufe höher steht die sensuale Begehrung, die als natürliche Reaktion auf die Sinneswahrnehmungen aufzufassen ist. Schon die einfachsten, inkomplexen Elemente dieser Wahrnehmung können eine solche Reaktion hervorrufen, ohne jede Mitwirkung des Intellekts: es gibt Muscheltiere, die nur Tastempfindung besitzen und sich sofort zusammenziehen wenn der Felsen zu warm wird, an dem sie kleben[2]. Und wiederum über dieses sinnliche Triebleben erhebt sich der Wille des Menschen: nur wo eine durch den Intellekt vermittelte Einwirkung eines Objektes die Seele erregt, kann von „Willen" die Rede sein, und die *voluntas* ist nichts anderes, als die Seele selbst im Zustande solcher Erregtheit[3]. Die sensuale Begehrung kann aber auch im vernunftbegabten Menschen, nicht nur bei Kindern und Geisteskranken, stärker sein als alle vernünftige Überlegung: die Leidenschaft fragt nicht nach Verstandesgründen und überrumpelt selbst den freien Willen. Was nun die eigentliche Willenstätigkeit angeht, so kann ihr ebensowohl die inkomplexe Einzelvorstellung wie der *syllogismus practicus*, die geordnete Überlegung, zum Motiv werden. In keinem Fall ist die aristotelische Anschauung zutreffend, nach der einem jeden Willensentschluß der *syllogismus practicus* voraufgehen sollte[4].

Marsilius legt besonderes Gewicht auf den Nachweis dieses Satzes. Oft erregt der bloße Sinneseindruck oder die inkomplexe Einzelvorstellung des Intellekts ein so mächtiges Wohlgefallen (bezw. Mißfallen), daß die vernünftige Überlegung gar nicht erst in Tätigkeit tritt: der Hungrige verlangt und verzehrt die vom Intellekt bezeichnete Speise ohne jede Besinnung. Aber auch wenn der *syllogismus practicus* wirklich zustande kommt, erweist er sich in vielen Fällen als ohnmächtig gegenüber der Gefühlswirkung der von ihm beurteilten Einzelvorstellungen. Was nützt mir die sorgfältigste Überlegung, der außereheliche Geschlechtsverkehr sei als ungeziemend (*inhonestum*) zu verwerfen, wenn der Anreiz zur

[1] Hier schließen sich ausführliche ethische Betrachtungen über Prohibition usw. an. [2] Qu. 16, art. 1, Bl. 273, c.

[3] Qu. 16, art. 1, Bl. 272, d: *Anima dicitur voluntas, inquantum sequitur cognitionem sensitivam immediate.* — Das Folgende ibid. art. 1.

[4] Gegen Ethica VII.—Art. 5, Bl. 284, a, ad 3—4. Umdeutung und Polemik.

Sünde stärker ist als die Scheu vor ihr[1]! Ich kann das Gute vollkommen einwandfrei erkennen und doch das Böse mit vollem Wissen tun. Marsilius fühlt wohl das ethisch Gefährliche des Satzes. Noch Buridan wagte ihn nicht zu vertreten[2]. Aber unser Autor häuft die Beispiele aus der Erfahrung zum Belege seiner Ansicht und beruft sich auf Augustin und Bernhard. Und überdies: wie oft vermag der Verstand gar nicht eindeutig zu entscheiden! Wie häufig schwankt er in seinem Urteil zwischen der Ablehnung des Ganzen und der Befürwortung der annehmlichen Teilvorstellungen, zwischen dem größeren und dem kleineren Übel; wie oft irrt er, verführt durch die Neigungen des Willens, schlechte Gewohnheiten oder sonstige Trübungen![3] Kann doch der Wille durch fortgesetzte schlechte Gewöhnung die Vernunft selbst verderben![4] Gewiß wird jede Willensentscheidung durch eine Vorstellung bestimmt, die uns irgendwie *sub rtaione boni* erscheint; aber es ist der grundlegende Irrtum der „üblichen Ethik"[5], diese *ratio boni* mit dem Ergebnis der vernünftigen Überlegung (*syllogismus practicus*) zu identifizieren. Tatsächlich gibt es eine ganze Welt von Willensentschlüssen, die dieser geordneten Vernunft bewußt entgegenlaufen. Gerade die gründliche Überlegung des sittlichen Entschlusses führt unter Umständen in größte Gefahr, indem sie das Lockende der Sünde mit der rauhen Strenge der Tugend in Vergleich stellt; und selbst das Gebet für die, mit denen wir gesündigt haben, kann uns zum Fallstrick werden. Derartige Betrachtungen werden immer von neuem ausgesponnen, und man kann sich schwer dem Eindruck entziehen, daß hier ein Mann spricht, der die alles übertäubende Macht der Leidenschaften im eigenen Innern leidend erfahren hat.

[1] Art. 5, concl. 2, Bl. 281, c. — Die immer wiederkehrende Erörterung gerade der sexuellen Sünden legt dem modernen Leser die Erinnerung an das Zölibat der mittelalterlichen Universitätslehrer nahe.

[2] Siebeck, l. c. 203.

[3] Bl. 282 a—b: *Idem syllogismus practicus aliquid ostendit non faciendum ratione totius et ad idem faciendum inclinat ratione partis. — Saepe voluntas male eligit et tamen nullus error in ratione existit. — Voluntas potest eligere contra iudicium rationis practice complexum in universali et particulari* usw.

[4] Bl. 284, b.

[5] Bl. 282, d. Obiectio: *Opinio communior et in questionibus ethicorum communiter scripta;* dazu Bl. 283, b: *Motiva opinionis contrarie . . . fundant se super hoc, quod omni tempore, quo voluntas aliquid vult, quod illud velit per syllogismum practicum concludentem illud esse bonum. —*

Im übrigen sind es keineswegs nur die niederen Seelenregungen, die sich ohne verstandesmäßige Überlegung auswirken. Der Künstler schafft einfach aus den inneren Antrieben seiner Kunst heraus[1]; auch wäre es kindlich, zu behaupten, der Denker sei sich aller einzelnen Sätze und Prädikate bewußt, mit denen er bei seinen Spekulationen operiert[2]. Und wie viele Handlungen gehen aus einfacher mechanischer Gewöhnung hervor!

Man sieht: hier wird dem unbewußten und halbbewußten Leben der Seele mit vielem Erfolge Raum erkämpft neben der Helle des aristotelischen Intellektualismus.

Wie verläuft nun der Willensvorgang in jedem einzelnen Falle? Marsilius beschreibt ihn, nach dem Vorbilde Buridans[3], in vollkommener Kongruenz mit der Analyse der intellektiven Vorgänge: wie der Intellekt in einem *primus actus* die *phantasmata* rezeptiv entgegennimmt, um sie dann in einem zweiten Akte aktiv zu verarbeiten, so verhält sich auch der Wille gegenüber den vom Verstand ihm dargebotenen Vorstellungen zunächst passiv: er empfindet Gefallen oder Mißfallen; es folgt der aktive Entschluß: Annahme oder Verwerfung, und endlich, als dritter Akt, die Gefühlsbetonung des Ergebnisses: Lust bezw. Unlust[4].

Von hier aus wird nun das Problem der Willensfreiheit in Angriff genommen. Zunächst ist rundweg anzuerkennen, daß die „ersten Akte" des Willens nicht frei erfolgen; niemand hat es in der Hand, die *complacentia* oder *displicentia* zu verhindern, die z. B. der Anblick des Weibes in ihm erweckt. Theologisch ausgedrückt: die läßliche Sünde des Wohlgefallens an etwas Bösem kann im Stande der Erdenpilgerschaft nicht ganz vermieden werden, da wir rings von Versuchungen umgeben sind[5]. Auch gegenüber den komplexen Willensvorgängen trifft das zu: der Intellekt kann ja irrig etwas Böses als Gut empfehlen. Doch bedeutet das noch nicht Unfreiheit des Willens, auch nicht bedingungslose Abhängigkeit von der Darbietung des Verstandes. Der Wille kann in vielen

[1] Qu. 16, art. 2, Bl. 277, a. *Ille volitiones interiores, quibus [artifex] sic vult agere, ut ars exigit, sunt actus voluntatis.* Die Stelle ist schon von Siebeck (208) bemerkt.

[2] ibidem: *Si quis vult studere vel speculari bene, puerile esset dicere, quod omnem propositionem, quam format, formaret per previam [*so statt: *primam] deliberationem vel etiam omne predicatum, quod predicat.*

[3] Vgl. Siebeck, l. c. 201.

[4] Qu. 16, art. 1, Bl. 274, c.

[5] Qu. 16, art. 1, Bl. 275, b.

Fällen das Auftauchen bestimmter Vorstellungen vermeiden (z. B. indem er den Besuch des Hurenhauses verhindert), sodann aber, und das ist wichtiger: er braucht dem ersten Akt nicht den zweiten folgen zu lassen. Seine Freiheit besteht nicht gegenüber den ersten Regungen, aber sie ist Freiheit des Entschlusses — nicht Freiheit des (passiven) Gefühls, aber Freiheit des (aktiven) Handelns. Nur im Entschlusse tritt der „Wille" im strengsten Sinne des Wortes zutage[1]. Was befähigt ihn zu solcher Loslösung von der Einwirkung des vorgestellten Objekts? Marsilius folgt auch hier den Spuren Buridans. Die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen beruht darauf, daß er imstande ist, den Intellekt zu zwingen (*cohibere*), ihm ein begehrtes Objekt nicht *sub ratione boni*, sondern *mali* zu zeigen[2], und dann dem nunmehr besser Erkannten zu folgen. Das bedarf der näheren Betrachtung.

Zunächst gilt es das Problem absolut scharf zu formulieren. Es handelt sich um den Begriff der sittlichen Freiheit, nicht um die „kontingente" Willkür, um die innere, nicht um die äußere Freiheit. Das äußere Handeln der Menschen steht unter dem Zwang äußerer Verhältnisse, die nicht völlig in seiner Macht liegen; hier soll nur von dem Willensentschluß die Rede sein[3]. Und es ist auch gänzlich uninteressant, ob der Mensch grundlos bald so, bald so handeln, bald diese, bald jene Vorstellung auf seinen Willen wirken lassen kann. Das gehört in das Gebiet natürlicher Zufälligkeiten[4]. Vielmehr ist die Frage: ist der Wille gezwungen, das ihm vom Verstand *sub ratione boni* vorgehaltene Objekt in jedem Falle, also vor allem wenn das *bonum* ein sittliches *malum* ist, nicht nur mit Wohlgefallen bezw. Mißfallen zu betrachten, sondern auch anzunehmen bezw. abzulehnen? Oder ist ihm ein neutrales Verhalten, eine einfache Abwendung von dem vorgestellten Gegenstand möglich? Es ist die entscheidende Frage des großen Streites der Scholastiker über den Einfluß des Intellekts auf den Willen, und indem Marsilius im Gegensatz zu Thomas die zweite Alternative bejaht, beruft er sich nicht nur auf die „Pariser Artikel" Stephan Tempiers von 1277, sondern vor allem auf die Selbstbeobachtung: ich kann, wenn ich will, den Willensentschluß suspen-

[1] l. c. art. 3, concl. 3, conf., Bl. 280, d. Im *actus primus* ist nicht der Wille als solcher, sondern der Intellekt *causa efficiens*, der Wille nur soweit, als Wille und Verstand im Grunde identisch sind.

[2] l. c. art. 1, Bl. 275, b.

[3] l. c. art. 2 ,concl. 2, Bl. 276, b. [4] ibid. concl. 3.

dieren[1]. Wie ist das möglich? An dieser entscheidenden Stelle der ganzen Argumentation tritt der Charakter der Freiheit als sittlicher Freiheit auf das deutlichste heraus. Ich kann nur dann von dem Gegenstand meines Wohlgefallens mich abkehren, wenn irgend eine *malicia* damit verbunden ist von gleichstarkem Gewicht, sodaß der Wille sich zwei konträren, sich wechselseitig aufhebenden Kräften der Anziehung und Abstoßung gegenübersieht[2]. Die psychologische Mechanik, diese historisch so wirksame Theorie, der wir bereits in der Erkenntnislehre begegneten, wird hier besonders deutlich. Die sittliche Freiheit ist nur dann gesichert, wenn die sittlichen Motive ebensostark in der Seele des Menschen sind, wie die Anreize der Versuchung.

Aber damit ist nur ein neutrales Verhalten, noch kein sittliches Handeln ermöglicht. In der Tat besitzt der Mensch noch eine weitere Freiheit: er kann den aufgeschobenen Entschluß, ist einmal der erste Anreiz durch das Gegengewicht der sittlichen *malicia* aufgehoben, nach seinem Willen zum Guten lenken, indem er dem Verstande eine neue und gründlichere Überlegung aufgibt[3]. Erst dann, wenn diese Revision zum Ziele führt und nunmehr das wahrhaft Gute *sub ratione boni* bezw. das sittlich Verwerfliche *sub ratione mali* vorgestellt wird, kann die endgültige Entscheidung erfolgen. Damit ist der sittliche Entschluß vollendet.

Der Rückblick auf diese Genese des sittlichen Wollens[4] zeigt, daß weder eine (sinnliche) Begehrung noch eine (intellektive) Wollung entstehen kann ohne vorausgehende *cognitio* des begehrten Gegenstandes. Im ersten Falle ist sie gegeben durch den sinnlichen Eindruck, im zweiten durch die inkomplexe Vorstellung bezw. die rationale Überlegung. An und für sich betrachtet sind die reinen Begehrungen und Wollungen (*appetitus*) immer „blind" und bedürfen der näheren Bestimmung durch die Einsicht. Somit erweist sich die Gewalt der Vorstellungen über den Willen als sehr bedeutend, und es entsteht die Frage, ob nach alledem überhaupt noch von Willensfreiheit im strengen Sinn die Rede sein kann. Zur Antwort erhalten wir noch einmal eine genaue Definition dieses Begriffes[5]. Die Freiheit unseres Willens besteht weder darin,

[1] Qu. 16, art. 2, Bl. 276, d. [2] ibid. art. 4, Bl. 279 ff.

[3] ibid. Bl. 280, a. M. v. I. betrachtet diese Ansicht als die allein kirchlich korrekte und verteidigt sie mit großer Lebhaftigkeit; er spricht aber selbst aus, daß eine restlose Lösung des Problems der Freiheit über seine Kräfte geht.

[4] Qu. 16, art. 5, Bl. 281 ff. [5] Bl. 285 b—c, concl. 1—10.

sündigen zu können (sonst wäre Gott unfrei), noch in der Fähigkeit äußeren freien Handelns; ebensowenig verhindert sie die Möglichkeit, daß sich der böse Wille in der Verstockung endgültig zum Bösen determiniert. Ihr eigentliches Wesen liegt vielmehr in der Fähigkeit, ein vorgestelltes Gut annehmen oder nicht annehmen, sondern neutral betrachten zu können[1] bis zum Erscheinen einer berichtigten (mit dem der sittlichen Norm entsprechenden Gefühlsgehalt geladenen) Vorstellung. Diese Fähigkeit besteht trotz aller niederdrückenden Erfahrung sittlicher Niederlagen. Es gibt einen sittlichen Willen, dessen Kraft aller Versuchung zu widerstehen imstande ist. Wo er lebendig ist, vermag keine Macht der Welt ihn zum Wollen oder Nichtwollen zu zwingen[2]. Die Geschichte der Heiligen und Märtyrer beweist das mit überzeugender Klarheit. Nur Gott vermag in seiner absoluten Macht (*de lege absoluta*) diese Freiheit aufzuheben; er würde, auch ohne den Willen des Menschen zu zerstören, diesem die Freiheit des Handelns rauben können, indem er seine — sonst stets mittätige — Mitwirkung als *causa prima* versagte. Aber abgesehen davon, daß er *de lege ordinata* uns die Freiheit läßt — ein solcher Eingriff ist immer nur tatsächlich, nicht grundsätzlich. Das Wesen der sittlichen Freiheit läßt diese Einschränkung unberührt[3].

Die Folgerichtigkeit dieses ganzen Gedankenzusammenhangs[4] kann man nicht ohne Bewunderung anerkennen. Die Problemverschlingung, in der die Diskussion zwischen Deterministen und Indeterministen stecken geblieben war, ist hier deutlich aufgelöst:

---

[1] Die Einschränkung der Freiheit, daß der Wille das klar erschaute oberste Ziel alles Wollens — Gott — nicht ablehnen kann, gilt erst für das jenseitige Leben.

[2] Bl. 285, c, concl. 7: *Nec virtus creata voluntatem cogere potest ad intra ad volendum vel nolendum.*

[3] Es ist im Interesse der Prädestinationslehre sehr wichtig, hier festzustellen: 1. M. v. I. hält einen Eingriff Gottes in das Spiel des freien Willens im Sinne einer Festlegung für Gut oder Böse *de lege absoluta* für ausgeschlossen, solange überhaupt noch von Willen des Menschen die Rede sein kann (*voluntate remanente*). 2. Eine Versagung der Mitwirkung Gottes als *prima causa* im Handeln ist *de lege ordinata* gleichfalls ausgeschlossen. 3. In der Prädestination kann es sich also keinesfalls um einen dieser Eingriffe handeln, sondern nur um eine Versagung, bezw. Gewährung der *gratia*, die den sittlichen Erfolg des Menschen durch Paralysierung der bösen Sinnesreizungen erst ermöglicht. Vgl. l. c., co. 8—10, Bl. 285, c—d.

[4] Die knappe Darstellung Stöckls II 1053 ist unrichtig, da sie die wichtigsten Gedanken übersieht

ausschließlich die Freiheit des sittlichen Handelns steht noch in Frage und wird einleuchtend erklärt. Auch der Rest von dogmatischer Befangenheit, in dem Buridan das „schlechthin Gute“ für ein zwingendes Motiv erklärt hatte[1], ist hier überwunden. Zugleich ist das psychologische Verhältnis von Wille und Verstand jetzt in weitem Maße aufgeklärt: wie der Wille von den dargebotenen Vorstellungen, so ist der Intellekt von den ablehnenden oder annehmenden Entscheidungen des Willens abhängig. Es ist ein vollkommenes Wechselverhältnis, ein Zusammenwirken an dem Hervorbringen einer jeden einzelnen Handlung. Soll die Frage nach dem Primat überhaupt noch einen Sinn behalten, so kann ihre Lösung allein im Metaphysischen gesucht werden. Es handelt sich jetzt nicht mehr darum, ob eines der beiden Vermögen vom andern abhängt, sondern um die Frage, welches von beiden die — metaphysisch betrachtet — wertvollere Aufgabe zu erfüllen hat und darum im Range höher zu achten ist. Daneben allerdings läuft nun doch wieder eine halb metaphysische, halb psychologische Betrachtung, die ermitteln soll, ob Wille oder Verstand mit besserem Rechte als „frei“ bezeichnet werden kann, um daraus das Rangverhältnis abzuleiten.

Diese zweite Betrachtung stützt sich auf eine wichtige Unterscheidung im Begriff der Freiheit. Es gibt die Freiheit, das eine oder das andere zu wollen (*libertas oppositionis*) und die Freiheit der selbständigen Zielsetzung (*libertas finalis ordinationis*). Jene ist die Freiheit des Entschlusses im psychologischen Sinne, die wir schon kennen; sie besteht in der Möglichkeit, das dargebotene Objekt anzunehmen oder die Entscheidung zu neuer Überlegung hinauszuschieben und kommt praktisch nur als Freiheit des sittlichen Entschlusses zur Geltung. Die *libertas finalis ordinationis* dagegen, die von SIEBECK als „Freiheit des durch den Zweckgedanken geleiteten Handelns“ aufgefaßt, mit dem herbartischen Begriff der inneren Freiheit in nahe Beziehung gebracht und als glänzendste Leistung der nominalistischen Ethik gepriesen wurde[2],

[1] SIEBECK l. c. 203.

[2] l. c. 216, 207 u. 205. Die Ausführungen p. 207 (bes. Anm. 4) über das Verhältnis der beiden Freiheitsbegriffe zueinander sind durchaus schief, wie sich aus meiner Darstellung ergibt. In flüchtiger Lektüre des Textes hat S. Anm. 3 als *agens superius [voluntate] libere concurrens* den Intellekt gesetzt, wo M. v. I. ganz deutlich Gott meint! Daraus entsteht natürlich ein arges Mißverständnis der Sache

entpuppt sich bei näherer Betrachtung als rein metaphysische Bestimmung von zweifelhaftem Charakter. Sie bedeutet nichts anderes, als die metaphysische Selbständigkeit des Individuums, um eigener, nicht fremder Zwecke willen zu handeln[1] und fällt im Wesen zusammen mit der an anderer Stelle[2] so genannten *libertas complacentie.* Im eigentlichen Sinne (*primaria intentione*) kommt diese Bestimmung nur Gott zu, der ja als *causa prima efficiens et finalis* sowohl oberste Ursache als oberster Zweck alles menschlichen Handelns ist, und auch das böse Handeln verursacht, das er stets zum Guten zu lenken weiß[3]. Erst an zweiter Stelle ist der Mensch fähig, sich selbst Zwecke zu setzen, und da (nach der aristotelischen Vorstellung) alle Menschen, als Entelechien betrachtet, auf das höchste Gut zustreben, so ergibt es sich von selbst, daß die *libertas finalis ordinationis* in der Erfüllung des Sittengebotes zum Ausdruck kommt; denn das Gute allein ist dem Menschen in Hinsicht seiner *finalis ordinatio* förderlich, die Sünde dagegen macht ihn elend und unglücklich[4].

Die metaphysische Betrachtung ergibt sogleich, daß diese Art von Freiheit sowohl der praktischen wie der theoretischen Vernunft zukommt: beide stehen unter derselben letzten Bestimmung. Anders liegt die Frage für die (psychologische) *libertas oppositionis.* Daß sich der Wille ihres Besitzes erfreut, nicht in seinen *primi*, wohl aber in seinen *secundi actus*, wissen wir schon. Der Verstand dagegen hat nicht die Möglichkeit, bald dieser, bald jener Entscheidung sich zuzuwenden. Seine inkomplexen Vorstellungen gehen mit gesetzlicher Folgerichtigkeit (*naturaliter*) aus den *phantasmata* hervor; aber auch die *secundi actus intellectus*, die Urteile, erfolgen häufig mit Notwendigkeit, da sie auf ein anschauliches sachliches Verhältnis der Objekte des Erkennens untereinander oder auf logischen Zwang aufgebaut sind. Eine gewisse Freiheit des *actus primus* besteht nur darin, daß der Intellekt dem Sinneseindruck oder seiner Auffassung im inkomplexen Begriff zuweilen

---

[1] lib. II, qu. 22, art. 2, Bl. 330, a: *Si agat [voluntas] cum cognitione intellectiva finaliter et ordinate gratia sui. Serviliter vero agere dicitur, si primaria intentione ordinate agendo agit gratia alterius.*

[2] Qu. 16, art. 2, Bl. 275, d.

[3] Ausführlich hierüber qu. 16, art. 3, Bl. 277 sq., bes. concl. 1, Bl. 277, b, 278, b und ibid. art. 2, concl. 1, Bl. 276, a.

[4] Qu. 22, art. 2, concl. 9, Bl. 332, d. An dieser Stelle liegen die Ansatzpunkte zu der gemeinscholastischen Lehre von der *lex naturalis* und *synderesis.*

ausweichen kann[1]. Inwiefern eine begrenzte oder teilweise Freiheit der „zweiten Akte“, der Vorstellungsverbindungen, möglich sein soll, wird nicht weiter ausgeführt; vielleicht dachte Marsilius an die lockere Form des Urteilens in der Bildung von Meinungen, Vermutungen u. dgl. Doch ist er grundsätzlich geneigt, innerhalb des gesamten Abstraktions- und Urteilsprozesses zwangsläufige Zusammenhänge vorauszusetzen, die uns freilich nicht immer erkennbar seien. Oft nehmen wir eine freie Urteilstätigkeit an, wo in Wahrheit die bedingende Ursache in Denkgewohnheiten, dem natürlich-geheimnisvollen *influxus celi*, unverstandenen persönlichen Wesenseigentümlichkeiten (*habitus*) oder anderen Partikularmotiven verborgen liegt. So erscheint jeder einzelne Denkakt, je nach Ort und Zeit verschieden, durch das Zusammenwirken unzähliger versteckter Teilmotive bestimmt[2]. Das sind überraschend modern anmutende Betrachtungen. Sie bestätigen uns zugleich, was die Erkenntnislehre schon vermuten ließ (s. o. S. 60 f.): daß Marsilius eine Mitwirkung des Willens im Erkenntnisakte ausdrücklich ablehnt[3]. Zwar treibt der Wille den Verstand zur Denktätigkeit überhaupt oder zur Bildung eines einzelnen Syllogismus als solchen an, aber niemals mischt er sich in den Zusammenhang dieser Tätigkeit selber ein, und oft geschieht es, daß der Intellekt ganz ohne unsern Willen, ja wider unsere Absicht spekuliert. Wie

---

[1] ibid. concl. 5, Bl. 331, b.

[2] ibid. Bl. 332, a, ad confirm.: *Intellectus determinatur potius ad unam figuram, quam ad aliam, non quod liber est libertate oppositionis, nec etiam oportet quod ex voluntate, sed potius ex aliqua causa particulari concurrente, que potest esse concursus phantasmatum potius actus ad unam figuram quam ad aliam; cuius concursus potest esse causa influxus celi, vel consuetudo sic syllogisandi vel habitus promptificans plus ad unam figuram quam ad aliam et infinita alia particularia, que huismodi singularis actus pro loco et tempore possunt esse cause, que impossibile est sermonibus explicari.*

[3] ibid. Bl. 332, b: *Habitus speculativi et practici dirigunt immediate intellectum ad agendum et non voluntas* [so statt: *voluntatem*] *et sic non est voluntas eorum dominus.* — Siebeck umschreibt die Meinung des M. v. I. p. 207: „Schon als erkennend ist die Seele auch begehrend oder ablehnend; jeder Akt des Intellekts ist zugleich ein Akt des Willens und umgekehrt.“ In der Tat kommen ähnliche Sätze bei M. v. I. vor. Sie sollen aber in ihrem Zusammenhang nicht mehr ausdrücken, als die Einheit der Seelensubstanz. Keinesfalls darf daraus etwa eine Beeinflussung des Erkenntnisvorganges durch den Willen im Sinne des Duns gefolgert werden. Vgl. auch oben p. 157, N. 1. Sehr hübsch bezeichnet M. v. I. Bl. 335, d (in fine) das Verhältnis des Verstandes zum Willen folgendermaßen: *Intellectus ostendit agenda per modum consulis suadentis bonum, non per modum imperantis.*

oft laufen nicht unsere Gedanken beim Absingen der Horen oder dem Avemaria davon, um über die Gnadenfülle der Gottesmutter u. a. nachzusinnen; wie oft versucht der Teufel die Betenden mit bösen Gedanken[1]!

Nach alledem ist es aber doch einleuchtend, daß der Verstand weit mehr gebunden ist, an einen zwangsläufigen Naturprozeß der Vorstellungsbewegungen, als der Wille an die ihn erregenden Objekte. Dem Intellekt als solchem fehlt durchaus die Wahl zwischen Zustimmung und Ablehnung; selbst da, wo er einmal willkürliche Vorstellungsverbindungen knüpft, z. B. in der Bildung von in sich kontradiktorischen Urteilen, tut er es nicht freiwillig, sondern in demselben Verhältnis der Abhängigkeit vom Willen, wie etwa die Glieder *libere imperati* ihre Bewegungen nach dessen Geheiß ausführen; und von einer Wahlfreiheit der Zustimmung oder Ablehnung solchen Urteilen gegenüber kann nicht die Rede sein.

Noch deutlicher wird der durch dieses Ergebnis festgestellte Vorrang des Willens in der rein metaphysischen Betrachtung erkannt. Hier verlassen wir den festen Boden der Psychologie und treten wieder auf das Gebiet der theologisch-metaphysischen Spekulation hinüber. Was steht höher im Rang: die Erkenntnis, oder die Liebe, die Schau Gottes (*visio*) oder die liebende Versenkung in sein ewiges Wesen (*fruitio*)? Was führt unmittelbarer zur ewigen Seligkeit, die rechte Erkenntnis, oder der rechte Wille? Schon die Fragestellung zeigt, daß hier nicht mehr der strenge Aristoteliker spricht, sondern der von religiösem Eifer erfüllte Christ. Wird die Antwort im Sinne des Thomas und Augustinus ausfallen, der alles lebende Streben der Frommen endlich doch in der reinen, vom Willen erlösten Schau des Ewigen ausklingen ließ? So mancher theologische Zug, dem wir bisher begegneten, läßt es uns erwarten. Und in der Tat wird auch jetzt wieder die Aufgabe der Theologie in diesem Sinne bestimmt[2]. Aber im Hinblick auf das Leben des Christen hören wir ganz im Sinne der Franziskaner das Apostelwort verwendet: ,,Nun aber bleiben Glaube, Liebe, Hoffnung, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen[3].'' Marsilius hält den augustinischen Willensprimat theologisch ebenso konsequent fest (konsequenter als der große Kirchenlehrer selbst), wie die skotistisch-okkamistische Tradition. Es hat wenig Interesse,

[1] Bl. 332, c—d. [2] ibid. co. 3, Bl. 333, d und Bl. 338, a ad 2. rat.
[3] Qu. 22, art. 2, pars 3, Bl. 333, d.

die ausgiebige hier anknüpfende Erörterung im einzelnen zu verfolgen; sie weist nur an zwei Stellen eigene Züge auf.

Zunächst ist die abermalige Verwendung des Begriffes der *libertas finalis ordinationis* bemerkenswert, die hier vollends ihre rein metaphysische Natur erweist[1]. Wir hörten schon, daß sie – absolut genommen — beiden konkurrierenden Seelenvermögen zukommen soll. Jetzt erfahren wir, daß der Wille sich dieser Freiheit in höherem Maße erfreut als der Intellekt, da er der endgültigen Bestimmung des Erdenpilgers (*finalis ordinatio*) seinem Wesen nach näher steht als jener.

Interessanter ist eine kurze Betrachtung, die ebensoviel praktischen Lebenssinn wie religiöse Wärme des Autors verrät: das abschließend höchste Ideal des Christen kann nicht die fromme Spekulation sein. Wie sollte der Bauer und einfache Handwerker sonst sein Leben über das „Arbeiten, um sich zu nähren, und sich nähren, um zu arbeiten" hinausbringen? Die Liebe Gottes und des Nächsten ist Jesu einfaches Gebot; das vermag auch der Ärmste im Geiste zu erfüllen. Die Tiefe der Spekulation ist immer nur wenigen, auserlesenen Geistern möglich. Der Glaube ist nur Erkenntnis Gottes; darum steht die Liebe nach dem Spruch des Apostels noch über ihm[2]. Somit haben wir auch hier wieder im Begriff der Liebe die unentbehrliche Ergänzung zu dem streng intellektualistisch gefaßten Glaubensbegriff. Zugleich aber empfindet man lebhaft inmitten der Wüste dialektischer Erörterungen, wie hier einmal der Professor die Schranke der akademischen Formeln durchbricht und ein Stück praktischer franziskanischer Seelsorge sich zu eigen macht; man spürt auch von hier aus besonders deutlich den Abgrund, der sich damals im täglichen kirchlichen Leben auftun mochte zwischen den spekulativen Bemühungen der gelehrten Dominikaner, in Deutschland insbesondere der Mystiker, Eckhards und der gebildeten „Gottesfreunde", und (auf der Gegenseite) der Alltagspredigt dieser Bettelmönche, die ihre wissenschaftliche Tradition von den willenskräftigen, unspekulativen englischen Theologen bezogen. Die große Kontroverse der akademischen Schulen ist hier einmal auf die Fläche des praktischen religiösen Lebens projiziert.

Und somit stehen wir beinahe unvermerkt wieder mitten in der Theologie.

---

[1] Qu. 22, art. 3, concl. 2ff., Bl. 337, a. [2] ibid. Bl. 333, b.

Das dogmengeschichtliche Interesse an der deutschen Theologie des ausgehenden Mittelalters konzentriert sich naturgemäß in besonderem Maße auf diejenigen Lehren, in deren Bezirk sich später das Feuer der lutherischen Reformation entzünden sollte: auf die Gedankenkreise von Gnade, Rechtfertigung, Versöhnung und Prädestination. Seit die extremen Angriffe katholischer Forscher auf die Lehre und Persönlichkeit des Reformators die evangelische Theologie zur Verteidigung ihres Helden auf den Plan gerufen haben, ist nicht wenig geschehen, um das innere Verhältnis Luthers zu diesen Problemen der Scholastik aufzuklären. Die neueste zusammenfassende Biographie von Scheel legt Zeugnis dafür ab. Soviel ich zu übersehen vermag, hat man dabei außer der Hochscholastik, Duns Skotus und Okkam hauptsächlich Gabriel Biel und die Erfurter Modernen ins Auge gefaßt; über die Theologen unter den Erfurter Augustiner-Eremiten, Luthers unmittelbare Lehrer, ist so gut wie nichts bekannt, über Gregor von Rimini, den Luther um seiner Gnadenlehre willen bekanntlich allein aus der *massa perditionis* der scholastischen „Sautheologen" ausnehmen wollte, bisher recht wenig. In Erkenntnis dieser Lücke hat sich neuestens eine lebhafte Kontroverse entsponnen, veranlaßt durch die sehr temperamentvollen Angriffe des früheren Dominikaners A. V. Müller auf Denifle-Grisar einer-, Scheel andererseits. Müller sucht nachzuweisen, daß die lutherische Theologie in wesentlichen Grundzügen unmittelbar an die von der Forschung bisher wenig beachtete Ordenstheologie der Augustinereremiten angeknüpft habe, die im Gegensatz zu dem Semipelagianismus der späteren Okkamisten unmittelbar auf eine Erneuerung Augustins aus gewesen sei[1]. Das hieße also nichts Geringeres, als die reformatorische Theologie unmittelbar aus der Scholastik ableiten, und es ist vorauszusehen, daß von dieser zugespitzten Fassung der These nicht alles wird bestehen können, um so weniger, als die großen Ordenslehrer der Augustiner, Egidius, Thomas von Straßburg, Gregor u. a. unter sich gerade an den entscheidenden Stellen durchaus keine einheitliche Front bilden.

[1] A. V. Müller, Luthers theologische Quellen, Gießen 1912; ders., Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis, Gotha 1920. Angekündigt ist: Luther und der mittelalterliche Augustinismus. — Über die Theologie der Augustinereremiten s. die von modern-scholastischem Standpunkt geschriebene, übrigens kaum lesbare Darstellung von K. Werner l. c. III. — Die Bedeutung dieser Theologie wird lebhaft betont von Seeberg III[3], 621 ff.

Für unsere Untersuchung indessen besitzt diese Kontroverse noch ein besonderes Interesse. Wir kennen bereits die innere Verwandtschaft, die unsern Autor mit Gregor von Rimini verbindet. Gelingt uns der Nachweis, daß diese Verwandtschaft auch gegenüber dem weittragendsten und innerlichsten theologischen Problem, der Frage nach Sünde und Gnade, sich bewährt, so wird man es aufgeben müssen, mit dem parteiisch urteilenden Reformator[1] Gregor von Rimini als einen Eigenbrödler unter den Spätscholastikern zu beurteilen. Zugleich würde sich erweisen, daß der bisher von uns beobachtete Gegensatz der philosophischen und religiösen Grundstimmung zwischen Okkam und unserm Theologen (trotz so mancher Übereinstimmung im einzelnen) in die letzten Tiefen der Welt- und Gottesanschauung hinabreicht.

Unsere Betrachtung der Willenslehre des Marsilius ermöglicht uns sogleich ein zureichendes Verständnis der hier grundlegenden Theorie der Erbsünde. Die dogmengeschichtlich entscheidende Frage ist, ob sich unser Autor der Auffassung Okkams anschließt, der, skotistischen Anregungen folgend, aber zugleich seiner eigenen empiristischen Abneigung gegen spekulative Konstruktionen getreu, die Sünde als einen Begriff, nicht als eine psychologische oder gar metaphysische Realität betrachten wollte. Eine gewisse krankhafte Verderbnis unserer Anlage (*fomes peccati*) wollte er anerkennen; aber die Sünde sollte nur in den einzelnen bösen Handlungen zum Ausdruck kommen, die Erbschuld in der rein ideellen Zurechnung der Schuld und Strafe Adams bestehen; eine physische Vererbung wurde in Abrede gestellt[2]. Die Willensfreiheit und Verantwortlichkeit des Menschen wurde nicht wesentlich durch die Erbsünde eingeengt.

Nun wissen wir bereits, wie lebendig Marsilius die tatsächliche Einengung unseres Willens durch die Macht der sensualen Begehrungen empfindet und zu schildern weiß. Dem entspricht auf das Genaueste seine Sündenlehre. Der Widerstreit zwischen Vernunft und Sinnlichkeit ist mit dem rein natürlichen Dasein der beiden Seelenstufen selbst gegeben. Würde Gott heute einen Menschen schaffen, *in puris naturalibus*, ohne jeden Zusammenhang mit dem Adamsgeschlecht, so würde sich in seiner Brust sogleich derselbe Kampf der „zwei Seelen" erheben, der uns allen täglich das Leben zerreißt[3]. Auch die ersten Menschen vor dem Sündenfall wären

[1] SCHEEL II², 90. [2] SEEBERG III³, 644.
[3] lib. sent. II. qu. 19. art. 2, Bl. 304 ᵛ ff.

davon nicht verschont geblieben, hätte ihnen Gott nicht aus besonderer Gnade jene wundervolle, erst durch den Sündenfall für immer zerstörte Harmonie von Leiblichem und Geistigem verliehen, die das Leben zum Paradiese machte. Freilich ist die Eingießung dieser Gnade nicht in demselben Sinne zu verstehen, wie sie uns Sündern im Sakrament der Versöhnung zuteil wird: sie bedurften nicht der *gratia gratum faciens*, die *gratia gratis data* (*donum dei gratuitum*) genügte[1]. Aber ohne solch übernatürliches Geschenk wäre Adam schon vor dem Sündenfall von derselben Konkupiszenz bedrängt worden, die uns alle quält.

Es bedurfte also nicht einer besonderen Verderbnis der ursprünglichen Menschennatur durch Adams Sündenfall, um die *iusticia originalis* zu zerstören. Diese ursprüngliche Gerechtigkeit wird ähnlich wie bei Thomas durch den dreifachen Vorzug des rechten Willens, der rechten Erkenntnis und des vollkommenen Gehorsams der niederen Seelenkräfte gegenüber der Vernunft näher bestimmt[2]. Da Gott sie unsern Voreltern verliehen hat, verlangt er sie auch von uns. Aber durch Adams Fall ist sie dem Menschengeschlecht verloren gegangen, und insofern ist unsere Natur durch die Sünde „verwundet". Die Begehrlichkeit (*concupiscibilitas*) waltet seitdem, sich selbst überlassen, im natürlichen Zustand, ungehemmt durch die Gnade. Als Sünde ist sie indessen nur um jenes göttlichen Gebotes willen, nicht ihrem natürlichen Wesen nach, zu betrachten[3]. Sie wird psychologisch genau definiert[4]. Als Naturanlage (*habitus*) ist sie nicht identisch mit den einzelnen Begierden (*actus concupiscentiae*), sondern jene wohlbekannte Geneigtheit unserer Natur, dem Einfluß der Sinnesreizungen stärker nachzugeben, als dem Gebote Gottes und der Vernunft. Ihren Sitz hat sie nicht eigentlich im Willen, sondern in dem gesamten beseelten Organismus (s. o. S. 153), der in diesem Sinne als das „Fleisch" im Gegensatz zum Geist bezeichnet wird. Soweit intellektive Vor-

[1] II, qu. 16, art. 5, Bl. 286. Das wäre also wohl das *adjutorium* Augustins, vgl. A. Dorner, Augustin, 118. Auch Thomas von Aquino nahm an, daß Adam im Paradiese die Gnade besaß, und zwar (abweichend) die *gratia gratum faciens*. L. II, qu. 16, art. 5; dazu Stöckl II. 706. Gregor urteilt ebenso wie M. v. I.: l. II, dist. 19, qu. 1, art. 1, concl. 1—3, Bl. 95/6.

[2] l. II, qu. 19, art. 3, Bl. 309, d, ad tertium opp.

[3] ibid. concl. 3, corell. 3, Bl. 308, c.

[4] Art. 3, concl. 1—2, Bl. 308, b: *Concupiscentia aptitudinalis* [= *habitudinalis*] *sive concupiscibilitas vel etiam pronitas ad concupiscendum.* Das folgende: Bl. 208 c—d.

stellungen bei der Begehrung mitwirken, zieht sie freilich auch den Willen in ihren Bann; dann steigt gleichsam der Herrscher unter den Seelenkräften eine Stufe herab zu seinen wilden freien Dienern, den Trieben. Beim Zustandekommen jedes einzelnen Aktes der sündhaften Begehrung wirken außer der sündhaften Anlage noch bestimmte körperliche und Charakterverhältnisse des begehrenden Individuums und die Eigentümlichkeiten des begehrten Objektes mit. Sonach gestaltet sich jeder Akt des Begehrens je nach Umständen verschieden an Stärke und Richtung. Jeder bestimmte Mensch, jeder bestimmte Charakter, jedes bestimmte Temperament hat seine besonderen Schwächen, in denen man den Zwang seiner Naturanlage besonders lebhaft empfindet.

Wir sehen schon jetzt, daß die Theorie Okkams hier verlassen ist. Die Erbsünde erscheint nicht mehr bloß als rein begriffliche Anrechnung (*imputatio*) einer idealen Schuld auf das ganze Menschengeschlecht, sondern als eine höchst lebendige Realität im täglichen Ringen des strebenden Menschen um sittliche Vollkommenheit. Die kräftige religiöse Empfindung Augustins und der älteren Scholastik bis auf Thomas von der sündhaften Anlage unseres Wesens, die Luther bei den Erfurter Modernen vermißte, ist hier wieder lebendig. Im einzelnen entspricht das meiste den Lehren der Hochscholastik. Doch ordnet Marsilius alles mit Klarheit in den festen Rahmen seiner natürlichen Psychologie ein. Die Erbsünde hat in ihrer realen Erscheinung (*materialiter*) nichts Geheimnisvolles: es ist einfach die natürliche Schwäche unseres Willens gegenüber den Anreizen der Sinne, die in jedem einzelnen Falle zur Schuld wird, indem die sittlichen (rationalen) Motive unserer Seele sich schwächer erweisen als die entgegengerichteten. Nicht daß wir so schwach sind, sondern daß die ursprüngliche Gnade Gottes (die *iustitia originalis*) dieser Schwäche nicht mehr zu Hilfe kommt, ist als Folge und Strafe der Verfehlung Adams zu betrachten[1]. Von einer Verderbtheit (*deformitas*) unserer Natur[2], einem *fomes peccati*, kann nur in einem mehr bildlichen als eigentlichen Sinne die Rede sein. Unsere Verantwortlichkeit für unsere Handlungen bleibt bestehen, insofern unser Wille trotz seiner ständigen Ge-

[1] l. c. art. 2, Bl. 306, a, „ad 2".

[2] Der Ausdruck kommt vor l. c. art. 1, Bl. 304, b, wo das Wesen der Erbsünde als *culpa* erörtert wird; von *culpa* kann nur die Rede sein, soweit der freie Wille Adams mit im Spiel ist: *Peccatum originale est deformitas aliquo modo voluntaria.*

fährdung durch die Konkupiszenz als frei zu betrachten ist. Inwiefern das möglich sein soll, bedarf freilich noch der späteren Erörterung.

Bei alledem ist die massive Art, wie etwa Gregor von Rimini und in der Hauptsache auch Luther[1] Erbsünde und Konkupiszenz einander gleichsetzten, bewußt vermieden. Zunächst ist schon die Begehrlichkeit (*concupiscibilitas*), wie wir gesehen haben, nicht identisch mit der Konkupiszenz, dem sinnlichen Trieb (noch weniger natürlich mit der sexuellen Sinnlichkeit), sondern erstreckt sich auf alle Körper- und Seelenkräfte: durch bewußte Willensakte wird sie immer wieder zur persönlichen Schuld gestaltet. Sodann aber ist die Erbsünde ihrem Wesen nach (*formaliter*) gar nicht selbst Begehrlichkeit, sondern Mangel der ursprünglichen Harmonie der Seelenkräfte, der bewirkt, daß die egoistischen Motive im sittlichen Kampfe stärker bleiben als die moralischen[2]. Die Begehrlichkeit ist also nicht ihr Wesen, sondern ihre Folge oder ihre materielle Erscheinungsform. Vor allem ist sie keine positive oder negative Qualität des Leibes, die etwa durch den Samen fortgepflanzt würde (wie könnte sie sonst Schuld sein!)[3], sondern im Wesen etwas Geistiges: nämlich der Mangel einer (im Paradiese einst vorhandenen) geistigen Qualität. Ihr Charakter als Schuld beruht in diesem Zusammenhang darauf, daß wir als Adamskinder durch Gottes Zurechnung an Adams Schuld teilhaben[4], und nur so ist zu begreifen, daß schon die Neugeborenen als „Kinder des Zorns" zur Welt kommen. Würde ein solches Kind durch Mirakel auch ohne Konkupiszenz geboren, so wäre es doch ohne Gottes Gnadeneingießung den Verdammten zuzurechnen. Von dieser Seite betrachtet, erscheint in der Tat die Erbsünde (im Sinne Okkams) als rein begriffliches Verhältnis. Aber schon die Hochscholastik behauptete, auf den Fußspuren Augustins, ihren doppelten Charakter als *concupiscentia* in der Erscheinung und als *carentia*

---

[1] Seeberg IV, 1[3], 165.

[2] Qu. 19, art. 2, Bl. 307, b: *Post peccatum caro concupivit ad sua bona et non ad bonum rationis.* Ferner art. 3, pars 2, Bl. 309, a ff.

[3] ibid. art. 3, concl. 2, Bl. 309, a: *Nec peccatum originale est aliqua dispositio positiva vel privativa existens in corpore sic, quod non in anima; probatur, quod si sic, non esset peccatum.*

[4] Das darf aber nicht so verstanden werden, als ob Adam die Erbsünde wie ein heimliches Gift als *positio macule* vererbt hätte; vererbt hat er nur *decoris ablationem, sc. iusticie originalis.* — l. c. Bl. 309, a, concl. 4.

iusticie debite im Wesen. Für die religiöse Praxis und für die theologische Stellung des Marsilius ist deshalb allein entscheidend, daß er zwar nicht das Wesen der Erbsünde, wohl aber ihre Folge und materielle Erscheinungsform, die Konkupiszibilität als eine seelische Tatsache von höchster Bedeutung empfand und darstellte. Ihr natürlich-psychologischer Charakter bewährte sich ihm auch darin, daß ihre Vererblichkeit — gewissermaßen als eine allen Menschen gemeinsame, wenn auch in Stärke und Richtung wechselnde Charakteranlage — auf rein naturwissenschaftlichem Wege begründet werden sollte[1].

Für Luthers inneres Erleben war es später entscheidend, daß er die aus der Erbsünde entspringenden Taten trotz ihrer Begründung in dem Verhängnis der erblichen Konkupiszenz aufs stärkste als persönliche Schuld empfand. Ein ähnliches Interesse an der persönlichen Verantwortlichkeit trieb Okkam, den Charakter der Erbsünde als einheitliche Disposition des natürlichen Willens aufzugeben und statt dessen sich an die einzelnen sündhaften Taten zu halten. Die psychologische Lehre des Marsilius dagegen ermöglichte es, in der Art der älteren Theologie, die religiöse Erkenntnis unserer sündhaften Naturanlage mit der Betonung der menschlichen Willensfreiheit und Verantwortlichkeit zu verbinden, ohne den natürlichen Kräften des Menschen zuviel Vertrauen zu schenken. Das Maß dieses Zutrauens wird über sein inneres Verhältnis zu der religiösen Leitidee des späteren Reformators in erster Linie entscheiden. Das führt uns sogleich hinüber zur Gnadenlehre.

Die eigentümlich gebundene Anschauung der scholastischen Theologie, nach der die Gnadengewährung nicht wie bei Luther als ein Vorgang höchst persönlicher Art zwischen dem Christen und seinem Gotte erscheint, sondern als eine sakramentale Handlung, gebunden an die offizielle Mitwirkung der kirchlichen Beamten und mit dem Ziel der magischen Veränderung der sündhaften Seele, wird natürlich auch von unserem Theologen vertreten. Zwar hören wir gelegentlich den okkamistischen Satz, daß Gott *de lege absoluta* auch ohne die offizielle sakramentale Eingießung der Gnade den Sünder annehmen könne[2]; aber so wenig wie für Okkam,

[1] l. c. Bl. 310, a—b. Beobachtung größerer Sinnlichkeit bei unehelichen Kindern, als bei ehelichen; Einfluß des Vorstellungslebens der schwangeren Mutter auf die Frucht usw.

[2] lib. II, qu. 17, art. 2, concl. 2, Bl. 291. — Lib. I, qu. 20, art. 20, Bl. 84, b werden diese Überlegungen als „logische Subtilitäten" ohne eigentlich theologischen Wert bezeichnet!

der sich schließlich überall in diesen Dingen der Kirchenlehre anpaßte, spielt das hier eine Rolle: *de lege ordinata* ist eben die sakramentale Gnadenwirkung doch unentbehrlich. Ja dieser Vorgang erscheint hier sogar noch starrer, unpersönlicher als üblich. Nach der gangbaren scholastischen Tradition war die Gnadeneingießung mit der Rechtfertigung dadurch verbunden, daß ihr eine Tilgung der Sünde im Sinne der Nichtanrechnung der Schuld Adams und Austreibung des erblichen Sündenhabitus vorausging bzw. nachfolgte. Während nun Thomas und Skotus hierbei auf das Moment der Vergebung besonderes Gewicht legten und die gesamte Tradition das zeitliche und logische Verhältnis von *infusio gratiae* und *remissio peccatorum* erörterte, geschieht dieser Dinge in der Darstellung des Marsilius kaum Erwähnung. An Stelle der Rechtfertigung hat sich das ganze Interesse ausschließlich auf die sittliche Erneuerung des Menschen konzentriert. Der religiöse Gedanke persönlicher Verschuldung und ihrer störenden Wirkung auf das Verhältnis zu Gott ist hier wieder ganz zurückgetreten.

Im einzelnen wird die Eingießung der rechtfertigenden Gnade (*gratia gratum faciens*) im Sakrament (und deren Wesen) mit denselben, wesentlich augustinischen Formeln geschildert, wie in der Hochscholastik; sie ist ihrem Wesen nach identisch mit der Liebe und vollendet demgemäß (außer der Erneuerung des Willens) als *forma informans* die *fides informis*, die ihrer Eingießung notwendig vorausgeht[1]. Indem so das ganze Wesen des Menschen durch ihre Einwirkung erneuert wird, wendet sich doch das Hauptinteresse der Umgestaltung des Willens zu. Wir begreifen aus dem Zusammenhang der psychologischen Erörterung, welche Rolle ihr hier zufallen wird: die sittlichen Antriebe so zu stärken, daß der Wille in der Lage ist, dem ersten Anlauf der Versuchung nicht zu erliegen, sondern seine sittliche Freiheit zur Geltung zu bringen. Die theologisch entscheidende Frage ist, wo der Wirkungsbereich der natürlichen Kräfte und ihres sittlichen Antriebes aufhört, wo die Mitwirkung der Gnade anfängt, und wie dabei das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Wirksamkeit vorzustellen ist.

Schon die ältere Franziskanerschule hatte versucht, den mirakelhaften Vorgang der Gnadeneingießung mit dem lebendigen religiösen Erlebnis in engere Beziehung zu setzen, indem sie eine psychologische Vorbereitung des Aktes durch das rege Bemühen

[1] ibid. art. 1, no. 5, Bl. 290, a. Ferner concl. 2 u. art. 2.

des Menschen um Erleuchtung seines Glaubens und Reinigung seines Willens voraussetzte. Gott wird dem, der tut, was in seinen Kräften steht, die Gnade nicht versagen. Freilich konnte schon dieses Bemühen nicht ohne spezielle Hilfe Gottes (*gratia gratis data*), vor allem bestehend in der Einwirkung seines Wortes, zum Ziele führen. Dennoch wurde diese Annahme zum Ausgangspunkt jener Kontroverse um semipelagianische Formeln, die für die dogmengeschichtliche Beurteilung der lutherischen Neuerung die größte Bedeutung besitzt. Während Thomas, in strenger Vertretung der Alleinwirksamkeit der Gnade, schon in dem vorbereitenden Stadium des Heilsweges die selbständige Mitwirkung des Willens ausschloß, trieb die Ausgestaltung der psychologischen Arbeit am Begriff der Willensfreiheit bei den Franziskanern Duns und Okkam dahin, daß die *gratia gratis data* gänzlich fiel. Aus natürlichen Kräften vermag der Mensch sich auf den Empfang der Gnade vorzubereiten und sich in solchem Handeln gewisse, wenn auch nicht zureichende (*de condigno*), so doch die Hoffnung auf Belohnung immerhin begründende (*de congruo*) Verdienste zu erwerben. Das war die Lehre, an der Luthers religiöser Ernst so argen Anstoß nahm.

In der Lehre des Marsilius finden wir die *gratia gratis data* wieder hergestellt. Es ist ein recht vieldeutiger Begriff, der im ganzen weniger die Berufung durch das Wort als eine Reihe von halb natürlichen, halb geistlichen Gaben Gottes zu umfassen scheint, die nur teilweise zur Vorbereitung des Christen auf den Gnadenempfang dienen. Die wichtigste dieser Gaben ist die *fides informis*, die ja, wie wir gesehen haben (S. 147), nicht ohne besondere Gnadenwirkung zu erlangen ist[1]. Was nötigt aber zur Annahme dieser zweiten Gnadenwirkung Gottes neben der rechtfertigenden Gnade?

Sie ist zunächst streng zu unterscheiden von der „allgemeinen" Mitwirkung Gottes als *prima ausa*, die in allen geschöpflichen Dingen sich geltend macht, durch Vermittlung der „zweiten Ursachen", der Himmelskörper, in den körperlichen Dingen, ohne Vermittlung in den geistigen Substanzen. Diese *influentia generalis* gehört der rein natürlichen Lebenssphäre an; wir sind ihr bereits

[1] l. II, qu. 17, art. 1, Bl. 289, d: *Gratia gratis data . . . est bonum additum nature per Deum, quo tamen posito non oportet esse deo gratum, sicut fides informis, vel spes scientie, donum prophetie, eloquentie et virtutes morales, immo et bona utilia exteriora!*

in der Willenslehre anläßlich des Begriffes der *libertas finalis ordinationis* begegnet (s. o. S. 161). Aus augustinischen und aristotelischen Motiven herstammend, spielt sie in der älteren Lehre von der Prädestination eine Rolle; für die Gnaden- und Verdiensttheorie des Marsilius dagegen scheidet sie zunächst als rein natürliche Angelegenheit aus[1].

Wenn es nun außer dieser allgemeinen Mitwirkung Gottes noch eine spezielle Gnadenwirkung geben soll, so muß sie einen speziellen Zweck verfolgen. Sie erweckt in uns jene lockenden und warnenden Stimmen, mit deren Hilfe auch vor Eingießung der *charitas* die göttliche Liebe und Weisheit uns zum Guten antreibt, vom Bösen fernzuhalten sucht. Es gibt eine ganze Summe von solchen moralischen Antrieben des natürlichen Willens, die auch ohne eigentlich christliche Erleuchtung wirken. Alle Tugenden der heidnischen Philosophen beruhen auf ihnen. Aber Gott hat sie ihnen und uns durch besondere Gnade ins Herz gelegt[2]. Sie sind der Grund, wenn es dem Menschen hie und da auch ohne die rechtfertigende Gnade gelingt, einzelne Gebote Gottes zu erfüllen. So reicht denn die *gratia gratis data* hin, mit Hilfe der praktischen Vernunft (*ratione pract ca complexa*) im alttestamentlichen Sinne zur Liebe Gottes und des Nächsten zu gelangen[3]: Handlungen, die eigentlich nur der echten, durch Eingießung gewirkten Liebe zustehen.

Die Absicht der speziellen Gnade wird jetzt schon deutlicher. Gregor von Rimini hatte in bewußter Erneuerung der strengen augustinischen Lehre die okkamistische Selbsttätigkeit des natürlichen Menschen bei der Vorbereitung auf die Gnade verworfen und den Satz aufgestellt, daß ohne besondere, von dem *influxus communis* unterschiedene Gnade Gottes niemand eine gute Handlung ausführen könne. Marsilius hat diese Lehre offenbar übernommen, wenn er auch den zitierten Satz nicht ausdrücklich wiederholt[4]. Ohne spezielle Gnade ist nicht einmal die natürliche

[1] l. II, qu. 18, art. 1, Bl. 295, b, 296, d. Gott wirkt auch in den irrigen Denk- und sündigen Willensakten mit, jedoch nur *per accidens*, nicht *de per se.* Ähnlich l. I, qu. 20, art. 3, Bl. 84, d. — Vgl. ferner unten die Prädestinationslehre!

[2] l. II, qu. 18, a. 1, Bl. 296, b; l. I, qu. 20, a. 3, Bl. 85a—b.

[3] Qu. 18, a. 2, concl. 2, Bl. 297, c.

[4] Vgl. indessen Bl. 298, a: *Existens extra gratiam nec aliquid mandatorum [dei] sine gratia iuxta mentem precipientis poterit adimplere.* Für Gregor vgl.: l. II sent. dist. 19, qu. 1, a. 2, Bl. 96, d—97.

Willensregung möglich. Allerdings ist der Kreis dessen, was alles unter die *gratia gratis data* fallen soll, so weit gespannt, daß ihr Wesen kaum noch zu bestimmen ist. Marsilius legt auch anscheinend kein großes Gewicht auf ihre Verwandtschaft mit der eigentlichen Gnade[1]. Aber soviel ist doch zu erkennen: auch der Umkreis der scheinbar natürlichen Sittlichkeit soll als Wirkung Gottes bezeichnet werden.

Doch betrachten wir das Zusammenwirken des menschlichen Willens mit der Gnade Gottes noch etwas genauer! Mit stärkstem Nachdruck wird betont, daß der Mensch seit Adams Fall ohne die eingegossene Gnade nicht imstande ist, auch nur eine Zeitlang Gottes Gebote nicht zu übertreten. Soweit keine *gratia gratis data* im Spiel ist, mag er zwar eine Zeitlang direkte Verstöße gegen die Verbote der zweiten Tafel vermeiden können; aber zur Erfüllung der positiven Vorschriften des Gesetzes im Sinne des Gesetzgebers ist er ebensowenig imstande, wie zu längerem Beharren im Gehorsam gegen die Verbote[2]. Schon der bloße Mangel an Reue und Buße nach begangener Todsünde ist eine Fortsetzung dieser Sünde, wenn nicht eine besondere Hilfe Gottes den Sünder auf den rechten Weg bringt. Der Wirkungskreis der natürlichen Sittlichkeit ist also auf das äußerste beschränkt. Aus eigener Kraft vermögen wir Gottes Gesetz, das Gesetz des alten Bundes nicht zu erfüllen. Aber auch die „umsonst verliehene Gnade" hilft noch nicht viel weiter. Zwar reicht sie unter Umständen hin (wir hörten es schon) zur Erfüllung einiger positiver Vorschriften Gottes, wie des Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe, und es ist nicht zu leugnen, daß vielen der heidnischen Philosophen dies in ihrer Art gelungen ist. Die schroffe Strenge Augustins, der diese Leistungen der Unchristen (angesichts der blasierten Tugendphilosophie der Spätantike!) als „glänzende Laster" brandmarkte, ist also immerhin gemildert. Aber wie gering ist die Kraft dieser anfänglichen Sittlichkeit, solange nicht das Bußsakrament eine gründliche Säuberung der Seele bewirkt hat! Jede einmal begangene und nicht durch Buße ausgetriebene Sünde verschlimmert den Zustand des Willens und treibt unfehlbar zu neuer Sünde, wenn Gott nicht abermals eingreift. Wir kennen die Schilderung dieses Zustandes aus der Psychologie des Willens.

---

[1] Bl. 289, d: *de his omnibus* [sc. Inhalt der *gratia gratuita*] *non est ad presens.* Vgl. vor allem die schwankende Bestimmung des Inhalts und der Bezeichnung.

[2] Qu. 18, a. 2, Bl. 298a–b.

Wie ein Seemann auf klippenreichem Meer, geschwächt und gehindert an freiem Handeln, sein Fahrzeug wilden Stürmen preisgegeben sieht und zittern muß, weil er jeden Augenblick scheitern kann, so ist der Mensch vor seiner Wiedergeburt im Sakrament[1]. Es geschieht nur selten und dann nur dank besonderer Hilfe Gottes, daß in solchem Zustand der freie Wille ausreicht, einmal eine Klippe zu umsegeln. Mit einem andern Bilde: eine furchtbare Last hat der natürliche Mensch stets mit sich umherzuschleppen. Kommt nicht Hilfe von oben, so muß er notwendig auf die Dauer zusammenbrechen.

Aber wenn denn alles auf die gnädige Hilfe Gottes ankommt, warum dann diese prinzipielle Scheidung zwischen den beiden Arten der Gnade? Ist einmal das religiöse Interesse an der Alleinwirksamkeit Gottes sichergestellt, indem auch die Gewissensregungen auf ihn zurückgeführt werden, so sollte man meinen, es bedürfte nur der graduellen Steigerung dieser Gnadenhilfe, um den Sünder ans Ziel gelangen zu lassen. Wozu dient die völlige Neuorientierung vermittels der „eingegossenen" oder „rechtfertigenden" Gnade? Die Sache erscheint in der Darstellung des Marsilius um so rätselhafter, als bei ihm der sonst entscheidende Akt der *remissio culpae*, mag diese nun mehr als Austreibung oder als Vergebung gedacht sein, keine Erwähnung findet. Damit ist aber der religiöse Charakter des Vorganges, der prinzipielle Unterschied zwischen bloßer Sittlichkeit und religiöser Lebendigkeit, vollends verwischt. Das persönliche Verhältnis zwischen dem Sünder und Gott ist ganz juristisch gebunden an den sakramentalen Vorgang. Die *gratia gratum faciens* ist von der Vorstufe darum zu unterscheiden, weil nur sie im Sakrament offiziell verliehen wird. Das kommt auch zum Ausdruck in der Lehre von der Verdienstlichkeit unseres Handelns, auf die sich das Hauptinteresse dieser Theologie konzentriert.

Der Endzweck alles sittlichen Lebens ist die Verklärung des Menschen in der Vereinigung mit Gott. Das Urteil über alle unsere Handlungen muß sich letztlich danach richten, welchen Wert sie im Hinblick auf dieses Ziel, d. h. welche Gestalt als „Verdienst" sie besitzen. Das klingt sehr nach Werkgerechtigkeit. Aber die theologische Ausführung setzt alles daran, dem „Verdienst" diesen

[1] l. c. Bl. 298, d bis 299, a. Ebendort ausführliche Schilderung von dem aussichtslosen Kampf des Gewissens und der Vernunft gegen Leidenschaft, Welt und Teufel.

Charakter zu nehmen. Streng genommen ist die Annahme eines Verdienstes ausschließlich Sache Gottes. Nach seiner absoluten Macht könnte er den Menschen auch ohne Erfüllung seiner Gebote annehmen, mit Rücksicht auf das Maß dessen, was der Erdenpilger *ex puris naturalibus* zu leisten imstande ist[1]. Nun hat er freilich in der Heilsordnung (*de lege ordinata*) die Erfüllung der *iustit a originalis*, also die Innehaltung seiner Gebote verlangt. Aber diese Aufgabe vermögen wir ja gar nicht zu leisten ohne seine Hilfe. In jedem verdienstlichen Werke sind demnach drei Momente zu unterscheiden: zuerst und als das wichtigste Stück die zuvorkommende Gnade, die unserm Willen eigentlich erst den Charakter als gut verleiht; sodann der innere Entschluß des freien Willens, der mit dieser Hilfe das Gute statt des Bösen wählt; und endlich die Annahme dieser Leistung durch Gottes gnädigen, freien Willen[2]. Nichts nötigt Gott zu dieser Annahme; die *acceptatio* selbst ist es, die als *principale* (oder als *formale*) das Werk verdienstlich macht, während die *gratia preveniens* und *voluntas hominis* in dieser Hinsicht nur als *accessoria* (bzw. *materiale*) erscheinen. Der menschliche Wille ist überhaupt nur als Substanz (*entitas*), also gewissermaßen als Schauplatz des Vorgangs zu betrachten, nicht als Ursache des Verdienstes; Gott ist immer die *causa principalior.* Das ist offenbar jene Unterscheidung, mit der Duns Skotus die relative Verdienstlichkeit unserer Werke zu begründen versucht hatte[3]. Aber die Absicht ist nicht, den Verdienstcharakter zu betonen, sondern ihn abzuschwächen. Das zeigt sogleich die weitere Betrachtung.

Zunächst ist klar, daß von einer Verdienstlichkeit der rein natürlichen Werke, die dem Sittengebot entsprechen, nicht die Rede sein kann. Gottes Gnade ist ja nicht an ihnen beteiligt. Auch von einem Verdienst, das, ohne einen Anspruch zu begründen, doch den ewigen Lohn als angemessen erscheinen läßt (*meritum de congruo*), kann nicht die Rede sein[4]; allenfalls kommt ein rein zeitlicher (innerer oder äußerer) Lohn in Betracht[5]. Damit ist die als semipelagianisch verschriene gegenteilige Lehre Okkams bewußt

[1] l. II, qu. 18, a. 2, Bl. 297, a; l. I, qu. 20, a. 3, concl. 8, Bl. 86, a.

[2] l. II, qu. 17, a. 3, concl. 2, Bl. 292, b. Ebendort das Folgende.

[3] Vgl. SEEBERG, Dogmengesch. III[3], 587.

[4] l. II, qu. 18, a. 3, concl. 3, Bl. 299, c.

[5] l. I, qu. 20, a. 3, prop. 6, Bl. 85, d.

abgelehnt[1]. Andererseits wird aus der Definition des Verdienstes konsequent gefolgert, daß die mit Hilfe der *gratia gratis data* zustande gekommenen Werke ein Verdienst *de congruo* besitzen müssen[2]: wie sollte Gottes Mitwirkung anders zu werten sein? Gottes Barmherzigkeit läßt es als angemessen erscheinen, daß er dem verlorenen Sohne, der seiner Lockung folgend dem Vaterhause mit allen Kräften zustrebt, seine Gnade nicht verschließt. Gewiß: auch jetzt noch ist die Sünde des Verlorenen größer als seine sittliche Leistung. Aber wir dürfen hoffen, daß Gott aus Gnaden darüber hinwegsehen wird. Mit dem eindrucksvollen traditionellen Bilde: der in den Abgrund des Verderbens Gestürzte müht sich aus allen Kräften, wieder ans Licht emporzuklimmen, und der Retter hilft ihm mit starkem Arme; gewiß ist das Schwergewicht des Elenden, das ihn immer wieder in die Tiefe niederreißt, stärker als alle seine Anstrengungen. Aber wenn er sich nur redlich müht, sollte ihm darum die Hilfe versagt bleiben[3]? Man empfindet ohne weiteres, wie viel näher diese Lehre bereits den ursprünglichen Ideen neutestamentlicher Frömmigkeit steht, nach denen der verzweifelnde Mönch in der Erfurter Klosterzelle die Hände ausstreckte, als die religiöse Flachheit des okkamistischen Voluntarismus. Die Theologie der alten, vorskotistischen Franziskanerschule ist auch an diesem Punkte wieder lebendig geworden. Von pelagianischen Vorstellungen kann im Ernste nicht mehr die Rede sein.

Das wird vollends deutlich in der Betrachtung des neuen, sittlichen Lebens, das die *gratia gratum faciens* begründet. Die älteren Franziskaner wollten dem Wiedergeborenen wirklich zureichende Verdienste (*de condigno*) zusprechen, mit denen er sich eine Art Anspruch auf den Himmel erwerben könne; nach Austreibung der alten Erbschuld im Sakrament sollte ein heiliges Leben im eigentlichen Sinne möglich sein. Die kirchengeschichtlichen Folgen dieser Lehre sind bekannt genug. Marsilius lehnt diese Vorstellung *a limine* ab[4]. Wie sollte Gott in irgend einer Weise zu irgend etwas verpflichtet sein auf Grund einer Handlung seines Geschöpfes? Das

[1] Es versteht sich, daß auch die Möglichkeit verschwindet, die *attritio* oder gar *contritio* aus natürlichen Kräften zu erwerben. Erstere setzt die *gratia gratuita*, letztere den Besitz der rechtfertigenden Gnade voraus. l. IV, qu. 10, a. 1, Bl. 558, a.

[2] l. II, qu. 18, a. 3. concl. 2 u. 4 Bl. 299, c u. 300, a.

[3] ibid. Bl. 300, b.

[4] l. II, qu. 18, a. 4, concl. 1, Bl. 300, c: *De condigno nullus potest mereri etiam per quantamcumque gratiam gloriam.*

widerspräche nicht nur seiner Majestät, sondern ebensogut dem Begriff der Gerechtigkeit. Ist doch alles, was wir besitzen und leisten, von den Regungen des natürlichen Gewissens bis zur Heiligung im Sakramente, nichts als sein Geschenk. Was haben wir Armen ihm also zu bieten? Unsere Schuld an ihn ist so groß: je mehr wir davon abzahlen, desto größer wird sie nur[1]. Und steht es denn nicht so, daß der Gerechtfertigte auch nach der Eingießung der Liebe dem sündigen Fleische verhaftet bleibt?[2] Wenn also die Werke des Gerechtfertigten den Anspruch erheben können, in irgend einer Weise als verdienstlich *de condigno* zu gelten, so kann wiederum nur die freie Annahme der göttlichen Gnade dafür der Grund sein, die uns armen Sündern das Verdienst des Leidens Christi zugute kommen läßt; und zwar so, daß diese Anrechnung ursprünglich aus dem Verdienste Christi, nicht dem unseren, hervorgeht[3]. Niemals kann Gott gleichsam unser Schuldner werden[4]. So ist es richtiger, die Werke des Begnadigten nicht *de condigno*, sondern *de congruo* verdienstlich zu nennen: Gottes Annahme allein ist es, die sie zu Verdiensten erhebt[5].

Diese abschließenden Bestimmungen über das menschliche Verdienst sind von größter Bedeutung für die dogmengeschichtliche Stellung unseres Theologen. Auch Thomas hatte die „Verdienste" des im Besitze der *gratia gratum faciens* stehenden Menschen ähnlich bestimmt: als menschliche Verdienste betrachtet, sollten sie nur *de congruo* Wert haben; nur im Hinblick auf die in ihnen zur Geltung kommende Mitwirkung des heiligen Geistes könne man von einem „zureichenden" Verdienste (*de condigno*) sprechen. Die Formulierung des Marsilius ist vielleicht noch eindeutiger: in den Werken selbst liegt überhaupt kein Verdienst. Das *sola gratia*, die Alleinwirksamkeit Gottes im Sinne Augustins ist mit einer Energie festgehalten, die keiner Steigerung mehr fähig ist.

---

[1] l. c. Bl. 300, d: *Talis est obligatio creature ad deum, quod quanto plus solvit, tanto plus tenetur.*

[2] l. I, qu. 20, a. 3, prop. 7, Bl. 86, a.

[3] l. c. a. 4, concl. 2, Bl. 301, a: *Huismodi opera possunt dici vite eterne meritoria de condigno ex acceptatione divina originaliter procedente ex merito passionis Christi. Probatur sic: quia finaliter in gratia persistentes digni sunt vita eterna, vel ergo pro qualitate operum, et hoc non, . . . vel per dei acceptationem, et habetur propositum.*

[4] l. c. Bl. 301, b.

[5] l. c. concl. 3, Bl. 301, c: *Opera facta ex gratia merentur vitam eternam de congruo ex liberali dei dispositione, qua disposuit ea sic premiare.*

Gregor von Rimini hat die zuletzt besprochenen Fragen in den allein überlieferten beiden ersten Büchern seines Sentenzenwerkes, soviel ich sehe, nicht mehr behandelt. Aber der ganze Aufriß dieser Gnadenlehre des Marsilius entspricht dem Geiste des Augustin, der die beiden Theologen innerlich verbindet, in hohem Maße[1]. Und so ist es denn nicht weiter verwunderlich, wenn Marsilius in der Lehre von der Prädestination, die wir als Abschluß dieser theologischen Gedankenreihe noch betrachten wollen, mit offenem Visier auf die Seite des Augustinergenerals tritt, dessen Sätze er ohne wesentliche Veränderung übernehmen wolle[2].

Alle Motive der Gnaden- und Willenslehre laufen in dieser, die ganze Theologie beherrschenden Krönung des Systems zusammen. Der unauflösliche Widerspruch zwischen den beiden Gedankenreihen der Alleinwirksamkeit Gottes und der menschlichen Verantwortlichkeit (im letzten Grunde das Rätsel aller geistigeren Religiosität) der schon das System Augustins so widerspruchsvoll gestaltet hatte, war der Anstoß immer erneuter Gedankenarbeit des Mittelalters gewesen. Die Antwort fiel verschieden aus, je nachdem die eine oder die andere Ideenreihe für den Betrachter mehr im Vordergrund stand. Für die skotistisch-okkamistische Schule lag die Sache besonders schwierig, weil ihr beide Motive Augustins, die menschliche Willensfreiheit so gut wie die unbeschränkte Allmacht, ja Willkür Gottes, wichtig waren. Die Lösung Okkams blieb deshalb recht unbefriedigend; er wußte vor allem nicht recht zu erklären, wie die Fähigkeit des Menschen zu verdienstlichen Taten mit dem dunkeln Verhängnis der göttlicher Vorherbestimmung zum Verderben in Einklang zu bringen sei. Es scheint, daß die innere Unsicherheit über das Maß und den Erfolg der eigenen Taten, die aus dieser Lehre in der Fassung der Erfurter Okkamisten entspringen mußte, das wichtigste unter den Motiven war, die den jungen Luther in die Verzweiflung hineinstießen[3].

---

[1] Gregor läßt auch den durch die eingegossene Gnade Erneuerten die Sünde nur mit Hilfe einer jedesmal erneuten und besonderen Gnade Gottes vermeiden. Diese ans Physische streifende, das geistige Moment der Erneuerung ganz unterdrückende Konsequenz findet sich bei M. v. I. nicht! Vgl. Gregor in l. II sent., dist. 26—28, qu. 2, art. 2, Bl. 93, c. — Häufiger als den Gregor zitiert M. v. I. in der Gnadenlehre den Augustiner Thomas von Straßburg.

[2] l. I, qu. 41, a. 2, Bl. 173, a.

[3] Scheel II², 151. Noch schärfer formuliert von A. V. Müller, Luthers Werdegang.

Auch Marsilius empfindet den Ernst des Problems, dessen Erörterung weit über die theologischen Kreise hinaus brennendes Interesse erwecke, und die Schwierigkeit der Lösung so lebhaft, daß er nur stammelnd (*balbutiendo*) und unter zahlreichen Vorbehalten eine Antwort wagt[1]. Trotzdem ist von vornherein deutlich, daß ihm mit seinem stark eingeschränkten Freiheitsbegriff die Auflösung der Widersprüche erheblich leichter fallen muß, als den okkamistischen Theologen.

So kann er denn die Idee der Prädestination unbesorgt in den radikalen Formeln entwickeln, wie sie etwa Duns Skotus benutzte. Das leitende Motiv ist durchaus, die irrationale Freiheit und Kontingenz des göttlichen Willens unter allen Umständen zu behaupten. Etwa entgegenstehende Einwände der „sophistischen Logik" müssen schweigen[2]. Da Gottes Willen kontingent ist, muß auch das Geschehen kontingent sein; ein gesetzlicher Zusammenhang des Weltgeschehens im Sinne zwangsläufiger Vorherbestimmung widerspricht Gottes freier Allmacht[3]. Wie ist aber damit das Vorherwissen Gottes zu vereinigen? Die Lösung ist eine doppelte. Wenn Gott voraus weiß, was geschehen wird, so weiß er auch, daß alles kontingent geschieht; alle möglichen Änderungen müssen also in seinem Wissen mit enthalten sein. Das wird ausführlich nach verschiedenen Seiten hin erörtert. Aber logisch vorstellbar wird die Sache dadurch nicht; sie ist schlechthin unbegreiflich, irrational[4]. Darum folgt noch ein zweiter Lösungsversuch; es ist die augustinische Formung des Ewigkeitsbegriffs: nicht die Unendlichkeit der Zeit, sondern die Zeitlosigkeit soll darunter verstanden werden. Die Schwierigkeit für unser Denken beruht nur darauf, daß wir die Vorausbestimmung als etwas zeitlich Früheres betrachten,

[1] l. I, qu. 40, a. 2, Bl. 168, a.

[2] ibid., rationes, Bl. 165, c. Das folgende art. 2, Bl. 166ff.

[3] Diese Lehre der „Modernen" von den *futura contingentia* hat eine gewisse nachträgliche Berühmtheit dadurch erlangt, daß sie 1473 zum Gegenstand eines Streits zwischen Nominalisten und Realisten an der Pariser Universität wurde, in dem die Realisten den Aristoteles gegen sie ins Feld führten. Baluzius, Miscellanea II 293ff. Vgl. darüber die II. dieser Studien. Über die Lehre Okkams von den *futura contingentia* vgl. Prantl III, 418, no. 1039. Prantl macht Bd. IV, 98 auf eine „dem M. v. I. sehr ähnliche" Darlegung über *futura contingentia* des Ricardus de Capsalo in Okkams Expositio aurea aufmerksam.

[4] l. I, qu. 40, a. 2, Bl. 168, a.

während sie als „ewige" ebensogut gegenwärtig genannt werden darf. *Non praevidentia, sed providentia dicitur*[1].

Das wird sehr wichtig für die Erklärung der Vorherbestimmung der freien Handlungen des Menschen. Wenn Gott alles vorherbestimmt hat, wie kann dann die Freiheit bestehen? Wenn er die *prima causa* aller Handlungen ist, wirkt er dann auch in den Irrtümern des menschlichen Intellekts, in den bösen Entschlüssen des Willens mit[2]? Die Kontingenz seines Handelns umschließt unendlich viel mehr Möglichkeiten, als tatsächlich verwirklicht werden. So bleibt Spielraum genug für den wahlfreien Entschluß des Menschen. Wir kennen schon die Art, wie Gott in diesem mitwirkt. Einmal als *prima causa* alles Naturgeschehens. In dieser Hinsicht ist er auch Mitursache der bösen Handlungen, jedoch nur insofern, als auch in dem Bösen ein positiver Wesensgehalt (*entitas*) steckt, dessen Zustandekommen nicht ohne die *prima causa* zu denken ist; das Böse beruht dann auf einem Mangel, den Gott zuläßt, nicht auf einer eigentlichen macula; letztere hat niemals Gott zur Ursache[3]. Es gibt aber noch eine zweite Art der Mitwirkung Gottes am menschlichen Willensentschluß: den Weg der besonderen Gnadenerweisungen. Dieser steht allein in Frage wenn von der Erwählung zum ewigen Heil die Rede ist. Daß Gott mit solcher Gnadenerweisung unsere Freiheit nicht einengt, leuchtet ohne weiteres ein: diese Freiheit besteht ja nur in der Fähigkeit, das Böse um des Guten willen zurückzuweisen, und eben diese Fähigkeit besitzen wir nur dank der Mitwirkung der göttlichen Gnade. Der göttliche Wille Gottes, weit entfernt, unsere Freiheit zu zerstören, ermöglicht erst ihre Existenz.

Damit ist das eigentliche Problem der Prädestination freilich nicht gelöst, sondern nur auf einen andern Boden gestellt. Wenn denn alles von Gottes Gnade abhängt, warum läßt er sie nicht allen zuteil werden? Warum bestimmt er die einen zum Heil, die andern zum Verderben? Kann noch von Verantwortlichkeit des Menschen die Rede sein, wenn er, ohnmächtig, dem Bösen aus

[1] ibid. Bl. 168, d. [2] ibid. a. 2, pars 3, Bl. 168.

[3] ibid. Bl. 168, c. Der oben erläuterte Unterschied des *malum concretivum* und *malum abstractivum* (letzteres ist die *macula*) wird ausführlich behandelt in l. I, qu. 46, a. 2, Bl. 191 ff. Die Mitwirkung Gottes am Bösen wird offenbar im Interesse des monistischen Weltprinzips festgehalten. Doch wird die radikalere Lösung R. Holkots abgewiesen und gewarnt, den Gegenstand vor Laien zu erörtern. — Vgl. ferner oben S. 159, N. 3.

eigener Kraft zu widerstehen, auf die Hilfe der göttlichen Gnade warten muß, um einen wahrhaft guten Entschluß fassen zu können? Ganz sicher weiß Marsilius solche Fragen nicht zu beantworten. Er muß zugeben, daß niemand mit Sicherheit wissen kann, ob er zu den Erwählten oder zu den Verdammten gehört. Mag sein sittliches Verdienst, seine Liebe zu Gott und seinem Worte noch so groß sein: wer weiß, ob sie aus der allein rettenden *gratia infusa* oder nur aus der *gratia gratis data* gewirkt ist[1]? Doch braucht das nicht zur Verzweiflung zu treiben. Wir hörten schon, daß Gott dem redlich sich Mühenden zu Hilfe kommen wird. Gottes Erbarmen ist größer als alle Bosheit der Welt. Es ist doch nicht umsonst, wenn wir unsere Hände nach ihm ausstrecken. Die religiöse Bedeutung der *merita de congruo* wird jetzt klar. Der ewige Ratschluß Gottes ist nicht als längst vor unserm Leben festgesetzt zu denken: er ist unzeitlich, gegenwärtig in jedem Augenblick. Gottes Wille ist niemals determiniert, selbst nicht durch seine eigene Vorausbestimmung; er bleibt ewig kontingent. Selbst der Verdammte kann noch gerettet werden, wenn Gott es so will[2]. So wird die Furcht vor Gottes unerforschlichem Ratschluß nicht zur Lähmung, sondern gerade zum stärksten Stachel der Seele, sich durch *merita de congruo* zum Empfang der rettenden Gnade würdig zu machen. Die Geschichte hat später in der gewaltigen Erscheinung des Calvinismus bewiesen, daß in der Tat eine solche Ideenverbindung zwischen Prädestination und praktischer Moral lebensfähig ist.

So erscheint das System dieser Theologie gleichsam gekrönt durch eine Reihe von Sätzen, die mit monumentaler Wucht die unvergleichliche Erhabenheit Gottes über die Kreatur zum Ausdruck bringen. Niemals kann der Wille des Geschöpfes die Willensrichtung des Schöpfers bestimmen. Niemand ist zum Heile bestimmt wegen des guten Gebrauches seiner Freiheit, weder *de condigno*, noch *de congruo*[3]; niemand aus dem Grunde, weil Gott vorhersieht, daß er der Gnade nicht den „Riegel" der Sünde vorschieben wird. Keiner ist von Ewigkeit her verworfen wegen seiner bösen Taten, keiner auch deshalb, weil Gott den „Riegel" der Sünde

[1] I. II. qu. 18. a. 2. Bl. 298. a. [2] I. I. qu 41, a. 1, Bl. 172a—b.

[3] Dieser Satz wendet sich ausdrücklich gegen die vermittelnde Theologie des Thomas von Straßburg, der GottesGerechtigkeit nur dann gerettet glaubte, wenn für Erwählung bezw. Verwerfung ein Grund seitens der Kreatur vorliege. l. c. Bl. 172, d. Ebendort und ff. die übrigen hier angeführten Sätze.

vorhersieht, den er der Gnade vorschieben wird. Ausschließlich Gottes freier Wille und nichts anderes ist Motiv der Erwählung wie der Verwerfung. Das *sola gratia* ist das A und O dieser Theologie. Der Geist Augustins, der sie durchdringt, in Verbindung mit den philosophischen Elementen der nominalistischen Erkenntnislehre war auch das Kennzeichen der theologischen Bildung, die dereinst das Denken Martin Luthers in den Anfängen seiner theologischen Lehrtätigkeit beherrschen sollte.

Es ist ein langer und vielverschlungener Gedankenpfad, den wir haben verfolgen müssen, durch alle Höhen und Tiefen scholastischer Wissenschaft hindurch. Zuweilen hat er durch ein Stück Wüste geführt, und nicht einmal alle Dornen, die am Wege standen, sind hier sichtbar geworden. Aber das ist schließlich die Eigenart aller Wissenschaft, daß ihre bleibenden Ideen nicht ohne einen Haufen vergänglichen Schuttes ans Licht gefördert werden können. Wieviel des Fruchtbaren, geschichtlich Wirksamen in dem Staub dieser alten Folianten verborgen liegt, wird immer wieder mit Überraschung wahrnehmen, wer sich an ihr Studium heranwagt. Man wird angesichts des wissenschaftlichen Weltbildes, das sich uns soeben entrollt hat, geneigt sein, von Eklektizismus zu sprechen. Auf erhebliche Teile des Ganzen trifft das sicherlich zu. Aber für den philosophischen Kern, die Versöhnung des Nominalismus mit der aristotelischen Metaphysik, für die Willenslehre und ihre Verbindung mit den wichtigsten Teilen der Theologie möchte ich doch eine gewisse Originalität in Anspruch nehmen, solange nicht auch hierfür Vorbilder nachgewiesen sind. Was ist freilich Originalität im Schulbetrieb des Mittelalters! Kaum eine Wendung, kaum ein Gedanke in diesen Riesenkompilationen, der nicht irgendwo sein Vorbild fände! Nicht die Selbständigkeit des Denkens in modernem Sinn, sondern die Fähigkeit umfassendster Systembildung mit Hilfe rein logischer, vielfach noch primitiver wissenschaftlicher Hilfsmittel ist der eigentümliche Vorzug dieser Denker. Und ich gestehe gern, daß mich nicht selten die geistige Energie mit Bewunderung erfüllt hat, die unsern Autor befähigt, auf den verschiedensten

Wissensgebieten die einmal erfaßten Prinzipien mit Zähigkeit zur Anwendung zu bringen. Diese Schulgelehrten — wenn denn einmal Schulweisheit die Scholastik kennzeichnen soll — besaßen jedenfalls ein ungeheuer solides Wissen, das ihnen nie versagte.

Aber nicht das biographische, sondern das zeitgeschichtliche Interesse hat diese Untersuchung veranlaßt. Ist Marsilius von Inghen wirklich ein Eklektiker gewesen, so liegt gerade der Reiz und die geschichtliche Bedeutung seiner Gedankenarbeit darin, daß in ihrer Entfaltung fast alle wesentlichen Motive philosophischen und theologischen Denkens zur Geltung kommen (nur die Mystik fehlt ganz), die das geistige Leben Deutschlands zu seiner Zeit aufzuweisen hatte. Eins ist dabei vor allem deutlich geworden: die wissenschaftliche Bewegung des ausgehenden Mittelalters ist unendlich viel reicher, als daß sie sich in das herkömmliche Begriffspaar von Nominalismus und Realismus einspannen ließe. Der Gegensatz dieser Erkenntnisprinzipien besteht. Aber er kann entfernt nicht die Tragweite gehabt haben, die man ihm zuzuschreiben gewöhnt ist. Das ist keine ganz neue Erkenntnis. Aber sie kann nur dann zur Geltung kommen, wenn durch immer erneute Einzelforschung die wirklichen, tieferliegenden Reibungsflächen aufgezeigt werden, an denen sich der Fortschritt des Denkens entzündet hat. Sie liegen auf jedem Wissensgebiet wieder an anderer Stelle, obschon sie sich gewiß in letzter Linie auf ursprüngliche Gegensätze philosophischer Prinzipien zurückführen lassen, die den Wandel der Zeiten überdauern, weil sie in der Eigenart des menschlichen Denkens überhaupt begründet sind.

Aber wie die Universalität dieser Ideen durch die besondere Materie des von ihnen durchleuchteten Erkenntnisgebietes, durch die persönliche und nationale Eigenart ihres Trägers (gerade das nationale Moment ist in unserem Falle bedeutend!) in immer wechselndem Farbenspiel gleichsam gebrochen wird und zu individueller Besonderheit sich gestaltet — darin liegt der unvergleichliche Reiz der geschichtlichen Wirklichkeit beschlossen.

Schließlich begründet das ja überhaupt die besondere Aufgabe der historischen Arbeit im Rahmen der Geisteswissenschaften: die Selbstverwirklichung des menschlichen Geistes im zeitlichen Geschehen in ihrer ganzen Fülle und niemals rastenden Bewegung zu erkennen, wie sie aller Formen und Systeme spottet, die wir von außen an ihre Betrachtung herantragen.

III. TEIL.

Katalog der Schriften.

Das nachfolgende Verzeichnis erhebt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit. Ich konnte nur die gedruckten Handschriftenkataloge der deutschen und ausländischen Bibliotheken, soweit sie mir erreichbar waren, durchsehen. Zweifellos würde eine genaue Vergleichung der Handschriftenbestände selbst ergeben, daß äußerst zahlreiche anonyme Traktate Kopien nach Marsilius von Inghen darstellen; die Angaben des Erfurter Kataloges lassen das z. B. vermuten für cod. Ampl. 4⁰, 283, nr. 7, cod. Ampl. 4⁰, 245 (bes. „de restrictionibus", vgl. 4⁰, 277, 4), 4⁰, 271, 1; bes. wahrscheinlich 4⁰, 313 u. a. m. Mit den Verzeichnissen anderer Bibliotheken verhält es sich ähnlich. Auch der genaue Inhalt der in den Überschriften bezeichneten Stücke würde sich erst aus einer Einsicht in die Hss. selbst ergeben. Mittelalterliche Titelbezeichnungen führen oft irre.

Indessen lag eine Untersuchung des gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisses der von mir festgestellten Handschriften u. dgl. nicht in meinem Plane. Schon die hier gebotene Übersicht läßt das biographisch und historisch Wesentliche erkennen. Der Gesamtumfang der Überlieferung ist erheblich reicher als bisher angenommen wurde[1]; unbekannt war vor allem die Existenz eines Teiles der logischen Schriften und der Metaphysik, sowie der auffallend große Anteil Erfurts an der Überlieferung. Besonders beliebt scheinen das kurze Schulbuch (Hs. nr. 7) und das „moderne" Compendium (Hss. nr. 30 ff.) gewesen zu sein; einen ähnlichen Typ stellt der gedruckte Abriß der Dialektik (Druck nr. 2) dar, dessen Text wörtlich in den Drucken nr. 3 und 4 wiederkehrt. Diese kurze Fassung der in tract. VII des Petrus Hispanus behandelten logischen Materie gilt im XV. Jh. fast als klassisch und erfährt ihrerseits weitere Kommentierung.

Die von mir vorgenommene Einteilung der Handschriften folgt dem im 14. und 15. Jahrhundert an den Universitäten üblichen encyklopädischen Schema. Eine gewisse Unklarheit kann hier dadurch entstehen, daß sich aus den bloßen Überschriften und Anfängen nicht immer erkennen läßt, ob der Verfasser seinen Kommentaren zur „vetus ars" den Text des Aristoteles oder die damit in Parallele gestellten Abschnitte der „summula" des Petrus Hispanus (tract. I—III) zugrunde gelegt hat, wie dies bei nr. 19 der Fall zu sein scheint. Ähnlich steht es mit den Gegenständen der „nova ars" (=summula IV—VI). So würde sich vielleicht manches Stück aus den Rubriken I 1—2 unter Kommentaren des Petrus Hispanus aufführen lassen; ich habe darum ausdrücklich die Rubrik I, 3 auf solche Stücke beschränkt, die zweifellos zu summula VII, dem Lieblingstraktat der Spätscholastik, gehören. Soweit mir die Traktate bekannt sind, handelt es sich übrigens bei der Bearbeitung von

[1] Vgl. ÜBERWEG-BAUMGARTNER II¹⁰, 626; PRANTL IV, 94. 103.

tract. VII des Petrus Hispanus um selbständige Abhandlungen und Regeln des Marsilius ohne unmittelbare Anlehnung an eine fremde Textvorlage.

Die Angaben des gedruckten Münchener Handschriftenkatalogs berichtigte und ergänzte mir gütigst Herr Prof. Paul Lehmann aus den Hss. selbst.

Den Nachweis der Fundorte für die Drucke verdanke ich z. T. der Vermittlung des deutschen Gesamtkatalogs. In den Nachschlagewerken pflegt unter dem Stichwort Marsilius von Inghen auch die Inkunabel „Ad illustrissimum Bavarie ducem" usw. von 1499 (s. Literaturverzeichnis) zu erscheinen. Ich habe sie hier fortgelassen, da sie nichts von Marsilius stammendes enthält. Über ihren Inhalt vgl. Thorbecke, Anm. 19 zu S. 9 und die zweite dieser Studien (über via antiqua und via moderna).

A. Handschriftliche Überlieferung.

I. Logik.

1. ars vetus.

(a. = Isagoge des Porphyrius. b. = categoriae (praedicamenta) c. = de interpretatione.)

1. a—b. Nachlaß Konrad v. Gelnhausen 1396: Toepke I, 668, nr. 303.
2. a—c? Nachlaß Mars. v. Inghen 1396: Toepke I, 684, nr. 600. „quaestiones, quas ipse legit".
3. a—c? Wien, cod. Pal. 5455, f. 1ff. (Tab. cod. IV, p. 127). „abbreviata s. nova et antiqua logica".
4. a—c? Wolfenbüttel, cod. Aug. 3163, f. 147ff. „logica vetus et nova". dat. 1462.
5. a—c. Erfurt, cod. Ampl. 4⁰, 246, f. 1—137. 1387. „questiones — Compilate Parysius"; der Schreiber Nic. Tornatoris war nicht in Hdbg. immatrikuliert.
6. a—c. Erfurt, cod. Ampl. Fol. 306, f. 1—27. 1385? Kommentare z. Text d. Aristoteles bzw. Porphyrius.
7. a—c. Erfurt, cod. Ampl. 4⁰, 273, f. 50—58. 1426. Compendium commentarii. Der Anfang beruft sich auf die Pariser Traditionen und zeigt, daß es sich um ein Schulbuch für Anfänger handelt.
8. a—c. Erfurt, cod. Ampl. 4⁰, 284, f. 1—13. Um 1392, „abbreviata", Anfang gleichlautend mit nr. 7.
9. a—c? Wien, cod. Pal. 5455 (Univ. 912), f. 61—116. (Tab. cod. IV, p. 127.) „abbreviata s. nova et antiqua logica", Anfang gleichlautend mit nr. 7.
10. a—c? Wien, ibidem f. 1—55. Titel gleichlautend mit nr. 9; anderer Anfang.
11. c. Stettin, Marienstiftsgymnasium, cod. 5, f. 194—211. „lectura", in einer Sammlung von Prager Kollegheften des B. Zalow von 1380.

12. c. Wien = nr. 19.
Eine hebräische Übersetzung von 34 quaestiones zu a. u. 31 quaestiones zu b., durch R. Abraham Schalum, befand sich 1859 im Besitz des Prof. Pinsker aus Odessa (nach Jellinek, M. v. I.).

2. ars nova.

(a. = analyticorum priorum liber. b. = idem posteriorum. c. = topicorum. d. = sophisticorum elenchi.)

13. a. Nachlaß Konrad von Worms 1396: Toepke I, 668, nr. 310. „quaestiones".
14. a. Commentum, im Katalog des Amplonianum Erfurt von 1412, jetzt verloren; s. Schum, p. 796.
15. a—d. Erfurt, cod. Ampl. 4⁰, 284, f. 13—104.
Um 1392; „commentarii".
16—18. a—d? S. nr. 4, 9, 10
19. a—b. d. Wien, cod. Pal. 5467. (Univ. 895; Tab. cod. IV, p. 129.)
XV. sc. — Quaestiones super veterem (?) artem, id est logicales circa Petri hermenias, [super] libros Priorum et Posteriorum et Elenchorum [Druckfehler: Elementorum] Aristotelis.
20. a—b? d. Venedig, cod. Marc. 24, f. 110—169. (Valentinelli IV, 19.)
XV. sc. „optimae quaestiones". Die anonymen Stücke f. 170—198, 198 bis 223 über a—b scheinen (nach den Anfängen) ebenfalls dem M. v. I. anzugehören.
21. a. Erfurt, cod. Ampl. Fol. 306, f. 91—142.
1385. „quaestiones — reportate Prage per manus Ulrici dicti Murrnawer".
22. a. Erfurt, cod. Ampl. 4⁰, 275a, f. 99—159.
Um 1420. Quaestiones. Anfang gleichlautend mit nr. 21.
23. a. Wien, cod. Pal. 5159, f. 220—310. (Tab. cod. IV, p. 44.)
Handschr. XVI. sc. „quaestiones".
24. d. Wien, cod. Pal. 5342, (Univ. 888), f. 1—72 (Tab. cod. IV, p. 105).
XV. sc. Marcilius Erfordensis [unbekannt, vermutlich späte Verwechselung mit M. v. I.]: Quaestiones circa Aristotelis librum elenchorum. (Folgen anonyme quaestiones zu a—b.)

3. Zum tractatus VII der summula Petri Hispani und deren spätscholastischen Erweiterungen.

(a. = suppositiones. b. = ampliationes. c. = appellationes. d. = restrictiones e = obligatoria. f. = insolubilia. g. = consequentiae.)

25. a—c. Nachlaß Konrad v. Gelnhausen 1396: Toepke I, 665, nr. 211.
26. a—c. g. Nachlaß Gerhardus Emelissa 1396: Toepke I, 670, nr. 345[1].
27. g. Nachlaß Konrad v. Worms 1396: Toepke I, 669, nr. 318.
28. a—g? Nachlaß Johann Muntzinger 1417: Toepke I, 691, nr. 810.

[1] A. f. a. II, 174 v berichten a. d. J. 1501, daß die insolubilia des M. v. I. in der Bibliothek der Artisten vermißt und gesucht wurden; Neuabschrift war vorgesehen — ein Beweis für die fortdauernde Wirkung der Schrift.

29. a—g. München Clm. 7709. (Katal. I 3, nr. 1514), 71 fol.
1412. (Beginnt mit der Lehre von den supposiciones.)
30. a—d. g. Erfurt, cod. Ampl. 4⁰, 64.
Um 1422, 158 Bll. „Quaestiones"; „commentum". Die Autorschaft des M. v. I. ist auf f 77 und 89ᵛ bezeugt (nach frdl. Mitteil. von Herrn Prof. Suchier, Erfurt).
31. a—c. Erfurt, cod. Ampl. 4⁰, 30, fol. 121—138.
Ende XIV. sc. „tractatus".
32. a—c. g. Erfurt, cod. Ampl. 4⁰, 280, fol. 132—178.
1. Hl. d. XV. sc. „Commentarius". Anfang gleichlautend mit nr. 31.
33. a—d. g? Göttingen, U. B., cod. Lüneb. 66, I; 82 Bll.
1414. parva logicalia (5 Traktate) mit anonymem Kommentar zu dem Text d. M. v. I.
34. a—d. g. Erfurt, cod. Ampl. 4⁰. 277, f. 1—71.
1421. Scriptor: Fr. Arenbuer, Heidelberger Student, seit 1426 lic. art. (s. Toepke I, 152, II, 376); „tractatus".
35. a—b. Erfurt, cod. Ampl. 4⁰, 283, fol. 107—128.
Mitte XV. sc., „commentarius"; b. anonym, doch im Anfang und Ende gleichlautend mit dem entspr. tractatus in nr. 32.
36. a—c. g. e. f. Wien, cod. Pal. 5162, f. 72—174. (Tab. cod. IV, p. 45).
XV. sc. „tractatus cum notis marginalibus".
37. a. München, Clm. 4385 (Katal. I, 2, nr. 1065), f. 45.
XIV.—XV. sc. „tractatus". Incipit: Circa tractatum de suppositionibus primo in generali videndum est de aliquibus supposicionum diffinicionibus. Die Angabe des Katalogs ist also ungenau.
38. a—c. München, Clm. 7658 (Katal. I. 3, nr. 1464), f. 221 (nicht 219).
XV. sc. „tractatus", incipit wie nr. 37.
39. a? g. München, Clm. 19844 (Katal. II, 3, nr. 2205), f. 60.
Um 1500. Quästionen zu g., von Georgius Eysenhuet? Name des M. v. I. ist nur im Inhaltsverzeichnis des Bandes genannt. Anfang f. 60: „Circa primam partem consequenciarum queritur utrum . . .".
40. a. Wien, cod. Pal. 4698 (Univ. 251), f. 129—130 (Tab. cod. III, p. 355).
XIV. sc. „tractatus", in fine mutilus.
41. a. Erfurt, cod. Ampl. 4⁰, 326, f. 118—138.
Ende XIV. sc., mit anonymem Kommentar zu der Abhandlung des M. v. I. Anfang und Ende des Textes des M. v. I. gleichlautend mit nr. 34, a.

4. Logische Traktate ohne nähere Bezeichnung.

42. Abbreviata loyce.
Nachlaß Konr. v. Gelnhausen 1396: Toepke I, 665, nr. 213.
43. Abbreviata super loycam cum quibusdam, que ascribuntur eidem.
Nachlaß Konr. v. Worms 1396: Toepke I, 668, nr. 312.
44. Commentarii in Aristotelis libros logicales.
Wien, Cod. Pal. 4998. (Tab. cod. III, p. 466.) XV. sc.
45. Abbreviata super principales textus tocius Aristotelis logicae.
Wien, cod. Pal. 5402 (Univ. 914), f. 1—81 (Tab. cod. IV, p. 116).
Anfang gleichlautend mit dem Erfurter Schulbuch nr. 7.

5. Kommentare zu den logischen Schriften des Marsilius von Inghen.

46. Lectura circa parva loycalia Marcilii.
Berlin. Katalog Rose, Bd. 13, 3 (II, 3), nr. 973, f. 287—300. Anonym.
47. Scholae et sophismata a mag. Johanne de Gemunden Suevo de suppositionibus, ampliationibus, restrictionibus, appellationibus, consequentiis M. de I. instituta.
Erfurt Cod. Ampl. 4°, 278, f. 1—94.
1412. Es handelt sich wohl um den berühmten Wiener Mathematiker und Astronomen Johann de Gemunden („Suevo" ist dann irrig); über ihn s. d. Lit. bei Aschbach 455—67.
48. Quaestiones X de parvis logicis M. de I. [?] institutae.
Erfurt, cod. Ampl. 12°, 13, f. 1—19.
1. Hl. XV. sc., anonym. Vgl. über dieses und die beiden folgenden Stücke: oben p. 48 und Anhang 2 dieser Studie.
49. Tractatus eiusdem [?] de suppositionibus.
Erfurt, cod. Ampl. 12°, 13, f. 9—78; s. nr. 48.
Kommentar zu der gleichnamigen Abhandlung des M. v. I?
50. Fragmentum tractatus de confusionibus a Marsilio [?] scripti.
Erfurt, cod. Ampl. 12°, 13, f. 79—80v; s. nr. 48.
51. Commentarius in M. de I. tractatus de suppos., ampl., restrict., alienationibus scriptos.
Erfurt, cod. Ampl. 12°, 14, f. 1—126.
XV. sc. anonym. Zu der bei Buridan und M. v. I. vorkommenden log. Form der „alienatio" vgl. Prantl IV, 30 u. 101. In der Druckschrift nr. 2 findet sich ebenfalls dieser Abschnitt.
52. Commentarius in tractatus I et IV summulae log. P. H. et in parva logicalia mag. Marsilii.
München Clm. 14888 (Katal. II, 2, nr. 1842). F. 1—13v: Tractatus I Petri Hispani im Original. F. 14—114v: Kommentar zu tract. I et IV des P. H. F. 114v—268: Kommentar zu den parva logicalia des M. v. I. — F. 268v: Dicta Harrer in parvis loycalibus. Vgl. damit den unten an letzter Stelle genannten Druck, Hagenau 1503!
53. Randnoten zu den parva logicalia; s. nr. 36.
54. Anonymer Kommentar zu den parva logicalia; s. nr. 33.

II. Physik und Metaphysik:

55. Questiones de generatione, quas propria manu scripsit.
Nachlaß Mars. v. Inghen 1396: Toepke I, 682, nr. 521.
56. Questiones super libro de generacione.
Nachlaß Konrad v. Worms: Toepke I, 667, nr. 249.
57. Idem: Nachlaß Joh. Muntzinger 1417: Toepke I, 691, nr. 806.
58. Reportata metaphysice M. d. I. in Heidelberga.
Nachlaß Gerhardus Emelissa 1396: Toepke I, 670, nr. 356.
59. Tractatus de spera, quem scripsit propria manu.
Nachlaß Mars. v. Inghen 1396: Toepke I, 684, nr. 560.

60. Acortata super physicorum.
Nachlaß Konrad v. Worms 1396: Toepke I, 667, nr. 253.
61. Abbreviationes super physicorum
Nachlaß Gerhardus Emelissa 1396: Toepke I, 670, nr. 360.
62. In librum de coelo et mundo.
München Clm. 26929. (Katal. II, 4, nr. 2451), f. 252.
63. Abbreviata super de celo et mundo.
Prag, U.B., cod. lat. 2606, f 35—57 (finis deest).
Um 1394?
64. Commentarius de Aristotelis libris de generatione et corruptione. I—II.
München Clm. 4375 (Katal. I, 2, nr. 1056), f. 157—231.
Die Angaben des gedruckten Katalogs sind ungenau. F. 231: ,,Expl. questiones super primum et secundum de generatione et corruptione de ultima lectura mag. Marsilii de Ingen pronunciate in studio Heidelbergensi a. d. 1389. Finite autem sunt huiusmodi scripture Colonie sub a. d. 1394, 7 id. febr. hora vesperarum. Deo gratias.“ (Rot:) ,,Rubricatura completa in aug. . . . a. d. 1419 in octava assumptionis b. M. virg. in domo . . . . .“ (Unklare Abbreviatur, Auflösung ,,sororis“ ist unrichtig). — F. 232 v: ,,Istum librum emi Colonie s. a. d. 1395 in die Erhardi episcopi pro 15 albis“ — diese Notiz bezieht sich nur auf den ursprünglich besonders foliierten Traktat des M. v. I.! (Notizen aus Thorbeckes Nachlaß.)
65. Quaestiones in l. de generatione et corruptione.
München, Clm. 26929 (Katal. II, 4, nr. 2451), f. 88
a. 1407 Pragae finitae.
66. Questiones breves de generatione et corruptione.
Erfurt, cod. Ampl. 4⁰, 311, f. 1—74.
1412 ,,lectae et finite Daventrie“; Besitz des Erfurter coll. de porta coeli.
67. Abbreviata super libro physicorum.
Erfurt, cod. Ampl. 8⁰, 78, f. 41—132.
Datierung des Sammelbandes ,,um 1346“ kann für dieses Stück nicht richtig sein (Schum p. 735). Besitz der ältesten amplonianischen Bibliothek. Anfang ähnlich wie nr. 68.
68. Abbreviata super octo libris phisicorum.
Erfurt, cod. Ampl. 4⁰, 314, 106 Bll.
1394 geschrieben. Anfang gleichlautend mit Druck nr. 13. Besitz der ältesten amplonianischen Bibliothek.
69. Questiones de parvorum naturalium libris Aristotelis institutis.
Erfurt, cod. Ampl. Fol. 334, f. 1—61.
Um 1421. Besitz des Erfurter collegium de porta coeli.
70. Questiones circa parva naturalia Aristotelis.
Wolfenbüttel, cod. Aug. 2782, f. 128—173.
XV. sc. Leipziger Abschrift.
71. Questiones in parva naturalia.
München, Clm. 26929 (Katal. II, 4, nr. 2451), f. 194.
XV. sc.
72. Commentarius in Aristotelis libros parvorum naturalium.
Erfurt, cod. Ampl. Fol. 334, f. 168—195.
Um 1421. (S. nr. 69.)

73. Quaestiones Marsilii [de Inghen?] de Sensu et sensato; mutilus in fine.
Schlettstadt cod. 113 (Catalogue générale III, 595).
XVI. sc.
74. Questiones super libros metaphysices Aristotelis.
Wolfenbüttel, cod. Aug. 2747, f. 1—182.
XV. sc. Leipziger Abschrift.
75. Questiones super metaphysicam Aristotelis cum registro adjecto.
Wien, cod. Pal. 5297 (Univ. 894), 186 Bll. (Tab. cod. IV, p. 91).
1409. Vgl. oben p. 113.
76. Questionum metaphysicarum libri 9 ab initio mutili.
Wien, cod. Pal. 5376 (Univ. 906). 143 Bll. (Tab. cod. IV, p. 112).
XV. sc.

III. Ethik.

77. Morales diverse.
Nachlaß Konrad von Gelnhausen 1396: Toepke I, 665, nr. 210.
(78.) Quaestiones [Marsilii?] primi et secundi libri Ethicorum Aristotelis.
Schlettstadt, cod. 113 (Catalogue générale III, p. 595).
XVI. sc. Steht zusammen mit nr. 73 verzeichnet, aber anonym.

IV. Rhetorik.

79. 13 quaestiones zur Rhetorik des Aristoteles, erhalten in hebräischer Übersetzung des R. Abraham Schalum, im Besitz des Professor Pinsker aus Odessa in Wien. (Jellinek, M. v. I. 1859.)

V. Theologie.

80. Lectura in Matthaeum.
Heidelberger Bibliothekskatalog von 1461: cod. Heid. 358, 47, Bl. 3 v; erhalten in Cod. Pal. Lat. Vatic. nr. 142, fol. 27—172. (Stevenson I, 23.)
81. Principium super Danielem cum aliis diversis.
Nachlaß des M. v. I. 1396; Toepke I, 679, nr. 422.
82. Scriptum super Danielem.
Ibidem; Toepke I, 680, nr. 434.
Noch 1499 ebenso wie nr. 80 in der Univ.-Bibl. vorhanden; s. die Inkunabel: „Ad illustrissimum Bavarie ducem usw.“ f. 7 v.
83. Questiones super sentencias, in 2 voluminibus.
Ibidem; Toepke I, 680, nr. 433; genauer:
tom. I super I et II sententiarum in papiro
„ II „ III „ IV „ „ „
Heidelberger Bibl.-Katalog v. 1461, cod. Heid. 358, 47, Bl. 6 v [1].
84. Principium super sentencias.
Nachlaß des M. v. I. 1396: Toepke I, 679, nr. 420.

[1] A. u. III, 300 teilen mit: 1489, sept. 30 wird den Mainzern mag. Florentius Diel de Spyra und Herman aus der unteren Univ. Bibliothek das Exemplar der questiones usw., das von der Hand des M. v. I. geschrieben ist,

VI. Sonstige Schriften.

85. Schreiben aus Tivoli 1378, Juli 27, an die Universität Paris.
Bibl. nat. Paris, ms. lat. 14644, f. 177 v.
Abdruck: Chart. III, p. 553—5.

86. Denkschrift über die rechtmäßige Wahl Urbans VI. von 1391.
Wolfenbüttel, cod. Aug. 2738, f. 178—180.
Abdruck: Chart. III, p. 587—8 und unten Anhang 1.

B. Drucke.

1. Reverendi Magistri Egidii Romani in libros Priorum analeticorum (sic!) Aristotelis Expositio et interpretatio sum, per quam diligenter visa recognita erroribusque purgata. Et quantum armiti ars potuit fideliter impressa cum textu. Questiones Marsilii in eosdem. Questio Joannis antonii Scoti de potissima demo(n)stratione. Laurentianus Florentinus in librum Aristotelis de elocutione.
86 · 40 + 10 Bll., foliiert, 2⁰. Schlußblatt: Venetiis impensis Heredum quondam Nobilis viri domini Octaviani Scoti Modoetiensis et sociorum. Die 5. Junii 1516.
Nachweis: PRANTL III, 257, N. 357; IV, 94, N. 365.
Vorhanden: S.-B. München.
Der Herausgeber, fr. Hieronymus de Genacano, „lector Padue in conventu fratrum Eremitarum S. Augustini", hat Bl. 37v—38v des 2. Stückes eine eigene Quästion hinzugefügt und berichtet Bl. 1v, er habe die Quästionen des M. v. I. „pulvere delitescentes et blattis obnoxias" gefunden.

2. Textus dialectices Marsilii de suppositionibus, ampliationibus, appellationibus, restrictionibus, alienationibus et consequentiarum partibus pro communi omnium utilitate noviter abbreviatus.
s. a., 26. Bll. unfoliiert 4⁰; Bl. 26v Wappen, Bl. 26r: Cracovie impressum per Florianum Unglerium et Volgangum Lern.
Nachweis: Gesamtkatalog der Wiegendrucke, Berlin.
Vorhanden: U. B. Bonn.

3. Compendiarius parvorum logicalium liber, continens . . . Petri Hispani tractatus priores sex et . . . Marsilii dialectices documenta cum . . . commentariis per . . . Chunradum Pschlacher. Viennae 1512, 4⁰.
Nachweis: PRANTL III 40, no. 143 U.
Vorhanden: S.-B. München.
Enthält die parva logicalia des M. v. I. an Stelle von tractatus VII des P. H.

zum Abschreiben und Drucken auf ein Jahr überlassen, unter der Bedingung, daß die Bücher nicht beschädigt werden, und unter genannten Bürgen. Ein Druckexemplar soll später der Universität zugehen. Cod. 1090, f. 47 der Univ.-Bibl. Leipzig enthält „tituli questionum super primo sententiarum domini M. de I." (Katal. VI. 3.)

4. Idem ut nr. 3.
   Viennae 1516. 4°. I. Singrenius.
   Nachweis: Panzer IX, p. 30. Prantl III, 40, no. 143 V.
   Vorhanden: U.-B. Breslau.
5. Suppositiones, prodierunt sub nomine Marsilii Parisiensis Taurini 1792 cura F. A. Zuccarini.
   Nachweis: Hurter II³ 673.
6. Quaestiones super libros Aristotelis de generatione et corruptione. Imp. fol., ohne Seitenzahlen. Lagen signiert.
   Fol. 2: Textus Aristotelis de gen. et corr. cum expositione . . . Egidii romani feliciter incipit. Es folgt die Vorrede des Egidius, dann der aristotel. Text mit Kommentar, beginnend mit dem ersten Buche. Expl.: textus Aristotelis de gen. et corr. una cum expositionibus Egidii de roma ordinis heremitarum. Lage A: Folgen die Quästionen des M. v. I. zum 2. Buche ohne besondere Kennzeichnung. Drittletztes Blatt, verso: Expl. quaestiones super libris de gen. et corr. Arist. per excellentissimum philosophum Marsilium de inguen disputate. Ac etiam emendate per . . . Nicoletum verniam theatinum. . . Ac etiam impresse venetiis per magistrum Bernardinum de Tridino ex monte ferrato Anno d. 1493, die 20. dec. Angehängt ist (auf 2 Bll.) eine Einleitungsquästion des Nic. Vernias.
   Vorhanden: U. B. Heidelberg.
7. Quaestiones super libris de generatione et corruptione Aristotelis (cum expositione Egidii) . . . emendate per . . . Nicoletum Verniam (1453) . . .
   Venetiis 1500. Otinus de Luna. Fol.
   Nachweis: Graesse IV, p. 418. Hain 10782.
   Vorhanden: S. B. München, S. B. Wien, Hof B. Detmold, St.-B. Memmingen, Kreis-B. Regensburg.
8. Questiones exquisitae in libros Aristotelis de generatione et corruptione. (Argentorati) 1501. Martinus Flach. Fol.
   Nachweis: Panzer, Annales typogr. VI, p. 26. — C. C. Wundt, Programm 1775. — Hurter II³, 673 zitiert eine sonst unbekannte Ausgabe von 1504 (?) desselben Druckers.
   Vorhanden: S.-B. München, Stadt-B. Hamburg, U.-B. Tübingen.
9. Idem ut nr. 8.
   Patavii 1480.
   Nachweis: Panzer, Annales typogr. VI, p. 26.
   Vorhanden: Hof-B. Wien.
10. Egidius cum marsilio et alberto de generatione.
   Commentaria fidelissimi expositoris B. Egidii Romani in libros de generatione et corruptione Aristotelis cum textu intercluso singulis locis. — Questiones item subtilissime eiusdem doctoris super primo libro de generatione; nunc quidem primum in publicum prodeuntes — Questiones quoque clarissimi doctoris Marsilii Inguen in prefatos libros de generatione. — Item questiones subtilissime magistri Alberti de saxonia in eosdem libros de generatione ultra nusquam impresse. — Omnia accuratissime revisa atque castigata ac quantum ars anniit [sic!] potuit fideliter Impressa. Cum gratia.

fol. 156a: Explicit tabula totius libri de gen. et corr. Deo gratias. Amen. 1385 die 13. aprilis. Impressum Venetiis per Gregorium de Gregoriis X. cal. Dec. 1505. Fol.

Vorhanden: U.-B. Heidelberg (nicht im Katalog!).

10. a. Idem ut nr. 10, mit verbessertem Titelblatt: „nusquam alias" st. „ultra nusquam", „eniti" st. „anniit".

Venetiis, mandato . . . nobilis viri Luceantonii de giunta florentini. A. d. 1518, die XII. mensis Februarii. Fol.

Nachweis: Duhem Études III 401; Panzer Ann. typogr. VIII, 449.

Vorhanden: U.-B. Leipzig.

11. Quaestiones subtilissime Johannis Marcilii Inguen super octo libros physicorum secundum nominalium viam.

Lugduni 1518. Johannes Marion. Fol.

Nachweis: Panzer Ann. typogr. VII, p. 322; genauer: Duhem I 260, N. 4, II 9, N. 1.

Vorhanden: Im Berliner Gesamtkatalog nicht vorhanden. Die Angabe bei Wundt, der 2. Teil dieses Werkes finde sich auf der U.-B. Jena, ist nach Auskunft der Bibliothek ein Irrtum. Wundt meint offenbar nr. 13, da dieser Druck sich auf Bl. 2r als „secunda pars" eines Compendiums (abbreviationes) bezeichnet, dessen erster Teil nach Bl. 3r, Sp. 2 die Analytiken enthalten zu haben scheint (oder vielleicht das Buch de generatione et corruptione?). Auch in der Metaphysik (Hs. nr. 75, Bl. 18, a) beruft sich M. v. I. auf eigene „abbreviata secundi [analyticorum] posteriorum."

12. Abbreviationes libri Physicorum.

Venetiis 1521, ed. Aug. Monsfalconio apud haeredes Andreae Scoti. Fol.

Nachweis: Panzer, Ann. typogr. VIII, p. 464. — Hurter, II³ 673.

13. Idem ut nr. 12.

s. l. et a., nach Reichling vermutlich Venetiis circa 1490, Otinus de Luna, nach Duhem vermutlich Pavia, Antonius de Carcano, circa 1490.

Nachweis: Graesse IV, p. 418; Hain, 10780; Reichling, append. III, 103; Duhem III, 404, N. 1 u. ö.

Vorhanden: Bibl. Vict. Eman. Romana. — U.-B. Jena (vgl. Bemerkungen zum Druck nr. 11).

14. Jo. Duns Scoti . . . in VIII libros Physicorum . . . quaestiones et expositio in . . . Parisiensium Academia . . . perlectae, nunc primum . . . editae a . . . Francisco de Pitigianis Arretino . . . Venetiis 1617. Johannes Guerilius.

Nachweis: Duhem II, 9, N. 1. Enthält nach Duhem einen Wiederabdruck von nr. 11, so daß diese Schrift des M. v. I. unter die Werke des Duns geraten ist (Ausg. von 1639, t. II). So löst sich die Verwirrung bei Hurter II³, 673 auf.

15. Questiones super IV libros sententiarum. Argentorati 1501. Martinus Flach.

Nachweis: Panzer, Ann. typogr. VI, p. 26. Copinger II, vol. 1, nr. 3885 (Bruchstück).

Vorhanden: Stifts-B. Aschaffenburg; S.-B. Berlin; U.-B. Heidelberg; U.-B. Breslau; U.-B. Halle; U.-B. Göttingen.

16. Idem ut nr. 15.
    Hagenovae 1497, 2 tomi.
    Nachweis: C. C. Wundt, l. c. (nach Corn. a Beughem, incub. typogr. p. 88).

Aus den logischen Druckschriften, die Teile der Logik des M. v. I. verwenden oder kommentieren und großenteils bei Prantl aufgeführt werden, zitiere ich:

Commentarium secundum Modernam doctrinam in tractatus logices Petri Hispani I et IV. Item Commentarium in Tractatus parvorum logicalium Marsilii, usw. Hagenau (Henricus Gran) 1503. (Von Johann v. Glogau?)

Siehe Prantl IV, 244, N. 399 u. 291, N. 725.

Vorhanden: U.-B. Heidelberg.

IV. TEIL.

ANLAGEN.

1. Kirchenpolitische Denkschrift des Marsilius von Inghen von 1391.

Die nachfolgende Denkschrift ist bereits teilweise gedruckt von Deniffe-Chatelain im Chartularium univ. Paris. t. III, p. 587f., nr. 1648, jedoch nur in den die Universität Paris betreffenden Teilen; ich mache die bisher ungedruckten Teile durch Fußnoten kenntlich.

Ihr Zweck ergibt sich aus ihrer nahen Beziehung zu einem undatierten Sendschreiben Heinrichs von Langenstein an Kurfürst Ruprecht von der Pfalz, auf das die (einzige bisher bekannte) Wolfenbütteler Abschrift unseres Stückes in der Überschrift Bezug nimmt („occasione precedentis epistole"). Das Schreiben Langensteins (in dem genannten Wolfenbütteler Sammelband Bl. 173 v—179 v) befand sich auch im Besitz des Marsilius von Inghen (s. Toepke I 679, nr. 422) — eine Tatsache, durch die sich die Wahrscheinlichkeit der Zusammengehörigkeit beider Stücke noch erhöht. Es ist gedruckt von Sommerfeldt, Zeitschrift f. Gesch. des Oberrheins, N. F. 22 (1907), S. 291ff.

Langensteins Schreiben ist eines der zahlreichen Sendschreiben an Fürsten und Prälaten Deutschlands, mit denen dieser eifrige Kirchenpolitiker seit dem Ausbruch des Schismas die politische Welt für den Gedanken eines Konzils zu gewinnen suchte — gleich lebhaft im nationalen wie im kirchlichen Pathos. Er ist entrüstet, daß die großen Herren sich ohne kanonische Entscheidung der kritischen Rechtsfrage vorschnell damit zufrieden geben, an ihrem römischen Papste festzuhalten Warum hat man nicht zuvor wenigstens die Bischöfe zu einem Konvent berufen? Warum ziehen die deutschen Fürsten nicht heilige und aufrichtige Männer der Kirche, sondern nur ihre weltliche Umgebung zu Rate? Warum läßt man nicht die Streitpunkte der beiden Parteilager durch Beauftragte von beiden Seiten gemeinsam besprechen und klären? Wenn denn Frankreichs Könige durch Eigensinn und Eigennutz die Kirche schmählich zerstören, so mögen Deutschlands Fürsten, der tapfere Pfälzer voran, sich erheben, den alten Ruhm deutscher Tapferkeit wahr machen und für das große Werk der Kircheneinigung sorgen! Ist es nicht ein unerhörtes Ereignis, daß das Licht der Wissenschaft

jetzt von den Franken gewichen und zu den Deutschen gekommen ist, die vorher im Finstern saßen und jetzt bereits vier blühende Universitäten besitzen? Mögen die deutschen Fürsten den großen Moment nicht versäumen, und, gestützt auf den Ruhm und die Weisheit ihrer Hochschulen, die Berufung eines Konzils durchsetzen, damit endlich der reißende Wolf entlarvt werde, der die Herde des Herrn verstört!

Man begreift ohne weiteres, daß der Empfänger dieses Schreibens das Bedürfnis fühlte, ein Gutachten von der kompetenten Heidelberger Autorität, Marsilius von Inghen, einzufordern. Ich vermute, daß die untenstehende Denkschrift unmittelbar für den Kurfürsten bestimmt war.

Der „magister meus" des ersten Satzes wäre dann Heinrich von Langenstein selber, des Marsilius alter Kollege; der Autor beruft sich dem Kurfürsten gegenüber auf diese Bekanntschaft. Langenstein hatte (S. 306 des Abdrucks) das gegenwärtige Schisma mit der Kirchenspaltung von 1130 verglichen; damals hatte Gott seinen Willen kund getan, indem er die hartnäckigsten Anhänger der falschen Partei hinwegraffte. Ist es nicht auffallend, daß man diesmal nichts derartiges gehört hat? Sollte das nicht ein Zeichen sein, daß die Rechtsfrage doch nicht so einfach liegt, wie die Anhänger Urbans VI. unbesehen annehmen? Ja sind nicht sogar mehrere von den (durch Urban 1378 ernannten) „neuen" Kardinälen eines unvermuteten Todes gestorben, während die alten (jetzt clementistischen) noch alle leben? Die Absicht ist deutlich: des Kurfürsten innere Sicherheit gegenüber der urbanistischen Sache soll erschüttert werden. Hier setzt — begreiflich! — der Theologe Marsilius mit seinen Gegenargumenten ein. Langenstein vermißt „Zeichen" für die Rechtmäßigkeit Urbans? Gut, er soll sie haben! Und nun wird zusammengetragen, was sich aus der Kirchengeschichte des letzten Jahrzehnts nur immer anführen läßt, um Gottes Absicht als Begünstigung Urbans auszudeuten. Die auch hier auffallende klare schematische Gliederung des Stoffes kennen wir schon aus den Schriften unseres Autors. Die Fülle des historischen Details bringt uns seine italienischen Reisen von 1378 und 1389/90 in Erinnerung.

Der hier vermutete Zusammenhang erscheint mir so einleuchtend, daß ich auf Sommerfeldts nicht näher begründete Hypothese, das Schriftstück sei für einen befreundeten Magister, vielleicht gar Langenstein selber bestimmt gewesen (a. a. O. 296), nicht eingehe. Auch Thorbeckes Inhaltsangabe (Univ. H. 9), Marsilius setze hier die Gründe für sein eigenes Handeln während des Schismas auseinander, beruht auf einem Mißverständnis; eine derartige Rechtfertigung hatte M. v. I. in Heidelberg nicht nötig.

Die Datierung ergibt sich ziemlich eindeutig aus dem Text der Denkschrift: am Schluß des Unterteils I 1 ist von dem „presens jubileum" die Rede. Damit kann nur das große Kirchenjubiläum von 1390

gemeint sein, an dem M. in Rom selbst teilnahm und das Ruprecht II. Anlaß zu einer großen Schenkung für die Universität gab (U B.I, nr. 29). Terminus a quo ist das Frühjahr 1391, da die Pläne Karls VI. zu einer Italienfahrt und ihr Scheitern (März 1391) als das Neueste („quid nunc novi") erwähnt werden (s. u. S. 203, N. 1). Gegen eine wesentlich spätere Datierung spricht außer dem eben erwähnten Ausdruck und dem „presens jubileum" auch die Mitteilung weiterer „Neuigkeiten", die noch zu Lebzeiten Urbans in Rom passiert sind und die wohl noch als Reiseerinnerungen von 1390 zu gelten haben. Dieser Datierung entspricht auch der Inhalt des Langensteinschen Schreibens: darin ist S. 306 von einer 13jährigen Dauer des Schismas die Rede, was auf 1390 oder 1391 hinweist (auf ein paar Monate wird es dem Autor nicht angekommen sein), und S. 311 wird von 4 deutschen Universitäten gesprochen; das weist auf die Zeit zwischen 1389 (Gründung Kölns) und 1392 (Erfurt) hin. Vorher gab es 3, nachher 5 deutsche Hochschulen. Ich denke mir also, daß Langenstein sich bald nach Ruprechts des Alten Tode (1390, Febr. 17) an den neuen Kurfürsten wandte und dieser nun von dem geistigen Haupte der Universität, seinem „pfaffen" (der übrigens Okt. 1391 zum 6. Male Rektor war), ein Gutachten einforderte, das bald nach dem März 1391 erstattet wurde und hier vorliegt.

Den genannten Daten gegenüber erscheint der wunderliche Versuch Sommerfeldts, beide Schriftstücke „mit ziemlicher Sicherheit" auf das Jahr 1394 umzudatieren, als aussichtlos. Was will S. mit der Angabe, Langenstein habe 1393 ein Gedicht in Hexametern „de pace" gegen das Schisma verfaßt (S. 208) und Ruprecht III. sei 1394 in Prag zur Befreiung Wenzels erschienen und habe dort einen vorzüglichen Eindruck gemacht (S. 209)? Soll das irgend etwas besagen für die Abfassungszeit des Langensteinschen Schreibens? Auch die Hypothese, nicht Ruprecht II., sondern Ruprecht III. sei der Adressat, scheint mir noch durchaus unbewiesen. Die Vermutung, daß der spätere König Ruprecht größeres Bildungsinteresse besessen habe als sein Vater, besagt doch nichts gegenüber der Tatsache, daß 1390—98 dieser und nicht jener regierender Herr war! Die Angabe des Schreibers der Wolfenbütteler Handschrift (um 1405) „nunc Romanorum regi" kann leicht eine Verwechselung sein. Auf solche Schreibernotizen ist ohnedies nicht viel zu geben. Darum nutzt auch die breite Erörterung der Frage, ob Ruprecht II. nach 1390 noch (entsprechend den Angaben aller Hss.) als „junior" gelten konnte, oder ob ihm sogleich das Prädikat „senior" zukam, gar nichts, solange nicht klar erwiesen ist, daß man ihn im Vergleich mit der eindrucksvollen Gestalt Ruprechts des Alten nicht noch lange als „junior" empfand oder wenigstens im Sprachgebrauch so weiter bezeichnete. Im übrigen ist die Frage nach dem Adressaten überhaupt nebensächlich; genug: der Pfälzer Hof war gemeint. Wie künstlich

aber die Umdatierung durch S. in Wahrheit ist, zeigt deutlich die Tatsache, daß er sich genötigt sieht, die Angabe, das Schisma dauere jetzt 13 Jahre, als angebliche Interpolation aus einem andern Stück des Wolfenbütteler Sammelbands (!) wegzuinterpretieren, sowie das „presens jubileum" des Marsilius ganz zu übersehen.

Cod. Guelferbytanus August. 76, 14, fol: 180ª—182ª.
(Sammelband des XV. sc.; Heinemann, D. Hss. der herzogl. Bibl. zu Wolfenbüttel, II. Abt.: Aug. Hss., nr. 2738, Abs. 32.)

Marsilii de Ingen rationes, cur Urbano Pontifici electo adhaerendum[a]).

Quedam signa pro Urbano notata per magistrum Marsilium de Ingen occasione[b]) precedentis epistole.

Signa petit magister meus, quibus persuaderi potest iustitia partis iuste, cui firmiter adheremus. Primo dabo, que contigerunt domino nostro in persona. Secundo ea, que evenerunt hiis, quibus maledicebat seu contra quos extendit claves iurisdiccionis. Et tercio hec, que possunt in eo videre attendi expost secuta disposicione mundi.

Primum, quod sibi contigit.

Anno primo de mense Augusti, quando[c]) derelictus ab omnibus cardinalibus preterquam a bone memorie viro domino Francisco cardinali de sancto Petro[1], cardinalibus de Francia cum multitudine armatorum residentibus in Anagnya et aliis cardinalibus ytalicis secum verentibus redire Romam, Romanis pluribus interfectis in quodam ponte Tyberis et castro angeli fortissimo obtento per Britones, partis adverse adiutores, coctidie[d]) Romanos invadentes, solus cum curtizanis partium harum et Anglie Romam reversus est. Unde tanta dubitacio facta fuit oriente tunc scismate, quod vix aliquis litteras suas curavit acceptare. Quo tempore in consistorio generali existens sabbato quattuor temporum Septembris[2] sedentibus episcopis ad pedes eius XXIX novos creavit cardinales, quorum multi et maior pars ab ipso pilleum acceperunt, quibus curiam desolatam viriliter erexit. Unde debita prior obedientia prius infirmata in mentibus curtisanorum valide resurrexit. Numquid hoc fecit vi militari hominum armatorum, quorum admodum paucos protunc secum adduxit[e]), quod ad nichil magni suffecisset? Numquid

a) *Moderne Hand. Bl. 180ª oben. Das folgende bis* epistole *ist ein nachträglicher titulus von einer nicht mit dem Hauptschreiber identischen Hand des XV. sc. — Denifle druckt den Anfang bis N. e.* **b)** *Denifle:* ratione. *Lesefehler.* **c)** *ms:* quod. **d)** *Denifle:* cottidie. **e)** *Von hier ab ungedruckt bis N. h.*

[1] *Franciscus de Tibaldeschi, card. S. Sabinae, dictus S. Petri ab anno 1368, sept. 22. (Anmerkung Denifles.)*

[2] *Sept. 18.*

potencia naturali[f]) tum simplex militaris exstitit? Et regina Neapolitana, domina singularis, cum parte adversa [erat][g]) federata. Numquid humana sapientia suffecit? Que vere in tanto casu etiam totius curie nullatenus suffecisset! Quo igitur hoc facere inspiratus fuit, nisi quia successor verus Petri oracione petre rogantis pro Petro, ne deficeret fides sua? Prevaluit in adversis, obtinuit castrum angeli[1]), intercedente cardinali de Francia pepercit inexistentibus et ad loca tuta remisit inimicos[h]).

Secundum quod per duorum annorum primorum spacium[2] numquam rex Francie minis, promissis sive promocionibus tantum facere potuit, quod universitas Parisiensis infra illud spacium rotulum vellet mittere ad Robertum antipapam[3], donec elapso dicto termino, mortuo magistro Richardo Barbe[4] vel saltem absente, fugientibus valencioribus suppositis Parisiensis universitatis, sicud cantore Parisiensi, domino Johanne Egidii, magistro Johanne Ruysch, doctoribus in theologia vel legibus de regno Francie existentibus et aliis valentibus[5], seducto rectore pro prebenda sancti Quintini et trecentis florenis[6], aliisque remanen-

f) *So wohl statt:* natali. **g)** *Undeutlich.* **h)** *Von hier ab wieder Abdruck Denifles bis N. k.*

[1] *Nach dem Gefecht von Marino (1379, april, 29) kapitulierte die Engelsburg vor den päpstlichen Truppen.*

[2] *Gemeint sind offenbar die 2 ersten Regierungsjahre Karls VI. (16. 9. 1380 bis 1382), s. Anm. 3*

[3] *Die Universität sandte den ersten Rotulus an Clemens VII. schon im Okt. 1379 ab, an dem sich aber die deutsche Nation offiziell nicht beteiligte.* (DENIFLE, *Ch. III, nr. 1633*) *M. v. I. ist offenbar nicht genau orientiert; jedenfalls kann er diesen Rotulus hier nicht im Sinne haben, da die von ihm erwähnten Streitigkeiten erst im Sommer 1381 sich abspielten. Ein zweiter Rotulus unter Beteiligung der (inzwischen durch Abwanderung verödeten) deutschen Nation ging im Okt. 1382 ab* (DENIFLE, *Auct. I, p. 628*). *Vgl. auch Chart. III, nr. 1648,* N. 4.

[4] *Richardus dictus Barbe wird als mag. theol. Ende 1375 in den Akten erwähnt* (DENIFLE, *Chart. III, nr. 1406*). *Bei der Erklärung der Univers. für Clemens im Mai 1379 ist er nicht beteiligt.*

[5] *Die Genannten und andere verließen Paris im Sommer 1381 während der Kämpfe der auf ein Konzil drängenden Universität mit dem Regenten Ludwig von Anjou. Chart. III, nr. 1640.*

[6] *Rektor Okt. 1382 war Johannes Luqueti; abgesandt wurde der Rotulus unter dem Rektor Egidius de Asperomonte. Für beide ist der Besitz der genannten Pfründe nicht nachweisbar — auch nicht in dem Pfründenverzeichnis des Joh. Luqueti im rotulus von 1403* (s. DENIFLE, *Chart. III, nr. 1648 N. 6 und Chart. IV, nr. 1403*) — *Okt. 1379 war Rektor Joh. de Roncuria, für den dasselbe gilt. Doch bilden diese Tatsachen keinen Gegenbeweis gegen die Richtigkeit der Behauptungen des Mars., der sich vermutlich auf Mitteilungen seiner Pariser Kollegen stützt (s. dazu Anm. 9).*

tibus, primo ad antipapam renitente nacione nostra[1] rotulus est conclusus. Rogo: quid monet hos sapientes, nisi vel cognicio juris Urbani, vel spiritus sanctus suarum mencium inhabitator, ad sic constanter remanendum cum Urbano primo electo[2]?

Tercium, quod communis populus Francie tunc et adhuc secundum diffitetur et confitetur primum et suum successorem, publice quem tenerent, sinon timerent regem, et unde hoc, sinon spiritu sancto inspirante? Unde et multi Francigene pro indulgenciis presentis jubilei Romam advenerunt[3].

Quartum: quid monet eos[4], quod nos in divinis suis (= nostris) non prohibent, sicud nos eosdem, nisi quod dictante sibi consciencia, iuste nos moneri?

Quintum: quod sapientia Gallicorum, potencia defuncti regis[5], vis armorum regis presentis, munera et promissa insuper et ficciones nunciorum[i]) iniquissime nunquam poterant movere, taceo principes Almanorum vel communem populum, communem [populum][k]) Flandrie sibi subiectum[6]. Ubi, queso, est sapiencia, que suasit pro Urbano, ubi potencia regalis laborans pro eodem, ubi promissiones peccuniarum[l]), quas non habuit? Quinymo ubi sibi quicumque principum auxiliator, sicud anthipape rex Francorum et alii plures[7]? Quis igitur manutenuit hunc in sede Petri nisi petra vicarium Petri?

---

i) *ms:* nuncciorum, *was Denifle* nunciatorum *liest.* **k)** *fehlt.* **l)** *Von hier ab ungedruckt bis zum Schluß.*

---

[1] *12. Okt. 1382 beschloß die deutsche Nation, sich nicht an dem an Cl. VII. zu sendenden rotulus zu beteiligen (Auct. I, 628), jedoch kam es darüber und über verwandte Fragen innerhalb der Nation zu offenem Bruch, der dem Rektor Joh. Luqueti Anlaß zu gewaltsamem Eingriff in die Gerechtsame der Nation gab (Auct. I 630—632). Ein Nachklang der damaligen Erregung, die zu neuer Verödung der Nation durch Abwanderung eines Teiles ihrer Mitglieder geführt zu haben scheint, dürfte in der obigen Verdächtigung des Rektors durch Mars. zu erkennen sein.*

[2] *Tatsächlich war natürlich die Stellungnahme der deutschen Heimat und ihrer weltlichen Gewalten im Schisma wesentlich bestimmend für die Magister, die um ihre Pfründen bangten.*

[3] *Chron. du Réligieux de St. Denis versichert das Gegenteil. Clemens VII verbot mit schwersten Strafen 1389, Nov. 27 den Besuch Roms (Reg. Vat. Cl. VII, nr. 301, f. 18^b sq.), Anm.* Denifles. *Doch spricht M. v. I. als Augenzeuge!*

[4] *sc. die Anhänger Clemens' VII.*

[5] *sc. Karls V.*

[6] *Flandern, traditionell mit England verbündet, nahm im Schisma Stellung auf Seiten Urbans VI. trotz aller französischen Gegenpropaganda und trotz der clementistischen Gesinnung des Episkopats. S.* Valois, *La France et le grand schisme de l'occident I, 254ff.*

[7] *Kastilien, Aragon, Navarra, Neapel.*

Sextum: quod in castro Lucerie in medio suorum inimicorum iam conspiracione fratrum suorum concepta et adimpleta[1] tradendus in manibus tunc regis Karoli[2] per unum conspirancium liberatus est et conspiratores detenti.

Septimum : quod potencia regali ibi obsessus[3] solus cum paucis clericis sine hominibus armorum longissimo tempore castrum tenuit et post per Almannos et Britones parti adverse adherentes deliberatus[4] et Januam sanus cum numero suorum fratrum dei misericordia est reductus, quasi dicente nobis domino: ,,Quoniam in me speravit, liberabo eum.“ Unde per inimicos suos certissime liberatus est et demum volens redire Neapolim prohibitus et Romam reductus est; loco beati Petri ut verus eius successor in domino obdormivit.

Circa s e c u n d u m attendat magister meus dominam Johannam, antiquam reginam Neapolitanam! Primo ab eodem domino nostro propter adhesionem [antipape][m)] excommunicatam et auctoritative privatam regno; secundo per Karolum de pace[5], quem in regem coronavit, momentanee sine extraccione gladii fere regno privatam, capto domino Ottone de Brunsewic[6] illustri cum nongentis lanceatis, pluribus et melioribus, quales habuit pars adversa, postea captam[n)] et ut refertur in captivitate vitam laqueo finientem! Qui Karolus prospere egit, quamdiu in obediencia mansit, postquam autem se pape in dicta conspiracione, sede et aliis contraposuit, coronatum in regem Ungarie et excommunicatum in Janua per dictum dominum nostrum post infra decem dies[7] miserabiliter interemptum [videmus][m)]. Item, quod pompam quondam ducis Andegavensis [dispersit][m)], qua regnum intravit Neapolitanum, qui in eo die, quo prope Romam ad quatuor leucas extitit, processibus apostolicis innodatus est per dominum Urbanum, nec in Romam nec papam manum mittens infra regnum exercitu suo in omnem ventum disperso tam ipse, quam illustris comes Sabandie[8] morte misera defuncti sunt. Que potencia hic defendit Urbanum, si non divina? Que stravit hos potentes? Que enervavit tantum exercitum, si non petra successorem Petri? Verum unde Barnabas[9] vicedominus Mediolanensis fertur

m) *fehlt.* **n)** *ms:* capta.

[1] *Verschwörung der Kardinäle Ende 1384.*

[2] *Karl von Durrazzo.*

[3] *Belagerung in Nocera durch Karl von Durazzo, Februar bis Juli 1385.*

[4] *Flucht aus Nocera 1385, Juli 7.*

[5] *Karl von Durazzo, genannt della pace, der Friedfertige.*

[6] *Der 4. Gemahl Johannas.*

[7] *Ermordung in Ungarn, 1386, Febr. 7 bzw. 24.*

[8] *Amadeus von Savoyen, Bundesgenosse Ludwigs von Anjou, erlag einer Seuche am 22. 3. 1383. Ludwig selbst starb 21. 9. 1384 zu Bari.*

[9] *Barnabo Visconti; die Visconti waren mit Urban VI. verbündet.*

dixisse de domino nostro: „Nescio, si papa sit an non; sed cum fert sentencias, in quemquam paratus est executor earum.“? Quid nunc in Roma novum? Ultimo vite sue termino quendam de communitate potentem volentem impedire, ne senatorem institueret, quem volebat, quod tamen de iure pertinet ad papam, secrete in capella mane excommunicavit. Et in momento post exiens domum, ut se contraponeret intencioni pape, ante propriam ianuam morte subitanea defunctus est! Et quid nunc novi? Voluit rex Francorum ydolum suum, ut dicitur, introducere Romam; habuit pro se comitem virtutum et verisimiliter Bononienses et Florentinos et fere totam Tusciam et cognita malicia erritus dissipata [in][o]) exercitu suo mansit in regno domino dissipante onsilia principum Petri successorem volentium perturbare[1]. Et huiusmodi casus innumerabiles sunt, ubi Urbanus suos adversarios non vi humana, sed dispensacione divina noscitur enervasse.

Quo ad disposicionem mundi secutam palam est, quod pro Avinionensi et parte iniusta cottidie laboravit regalis potencia[2] humana sapiencia, data principibus, dona frequantata et multiplicata; et rogo: Quid pro parte ista laboravit, nisi fides Petri? Ymmo forte dominus noster defunctus plures suo rigore terruit, dominus noster modernus[3] fortasse nimia sua clementia gratias facit infructuosas quidem ex indirecto, quamvis ipse non intendat, studia diminuit et destruit. Ubi apud istos[4] aliquis potens princeps secularis fidelis zelator? Ubi humana sapientia? Ubi donaria data vel danda? Attende, quomodo succedit comiti Clyvensi[5], iam detento parti[p]) alteri faventi! Quomodo successit cuidam[6] potentissimo inter Alamanie principes[q]), peccunia alteri parti obligato et a rusticis eciam paucioribus numero interfecto! Attende, quod omnes aliis adherentes de Almania redduntur miseri fere et parti faventes nostre sive Urbani iugiter elevantur. Attendatur, quod Avini-

o) *fehlt.* **p)** *ms:* parte. **q)** *ms. eingeschoben:* quod.

[1] *Anspielung auf die Pläne Karls VI., seinen Papst Clemens VII. gewaltsam nach Rom zu führen. Der Plan entstand in den letzten Tagen d. J. 1390 und wurde plötzlich und unerwartet März 1391 aufgegeben, vermutlich infolge neuer Kombinationen des englisch-französischen Verhältnisses. Vgl.* Valois *a. a. O. II 176/9. Comes virtutum: Herzog von Mailand?*

[2] *sc. des französischen Königs.*

[3] *Bonifaz IX.*

[4] *sc. den Anhängern der römischen Obedienz.*

[5] *Graf Adolf von Cleve, Anhänger Clemens' VII. stand im Solde Frankreichs gegen England, denunzierte den Marsilius in Avignon als Urbanisten; tatsächlich wurde dem Marsilius eine Pfründe durch Clemens VII. genommen. Vgl. o. p. 8 N. 1.*

[6] *Leopold III. von Österreich, gefallen 1386, juli 9 bei Sempach im Kampfe mit den Schweizern.*

onenses missis suis pseudoapostolis nisi sunt persuadere nequiter! Romam accederet ad Bonifacium seu curaret annum iubileum per Urbanum institutum, et nunquam visum est Romam tantum venisse populum copiosum, non solum partis obedientis, sed eciam multitudinem Gallicorum, ymmo et maximam multitudinem clericorum. Et si forte alii in sua tali pace quiete fruantur temporali, quis de hoc causam reddet, ignoro. Cum vero pace potitus sit et beatus Petrus crucifixus, dicam finaliter:[1] „Hoc zelavi super iniquos pacem peccatorum videns“.

2. Anonymer Litteralkommentar zu einem unbekannten Traktat „de confusionibus“, angeblich von Marsilius von Inghen herrührend.

(Vgl. oben S. 48, N. 1—2.)

Erfurter cod. Ampl. 12⁰, nr. 13. Pap., 1. Hl. des XV. sc., 80 Bll. Schum, Beschr. Verz. p. 769: „Bl. 79—80: Fragmentum tractatus de confusionibus a Marsilio scripti: rohe Cursive, ohne Horizontalen“. Der Text ist sehr korrupt und nicht mit Sicherheit zu rekonstruieren. Ergänzungen durch den Hg. sind durch eckige [], zu eliminierende Stellen durch runde Klammern () bezeichnet.

Bl. 78^{v}: . . . et hoc ad materiam supradictam suppositionum sufficiat Sequitur M. (*? sehr undeutlich*) libellum confusionum etc.

Bl. 79^{r}: Circa inicium libri confusionum videndum est primo de subiecto scientie libri confusionum, et igitur communiter dicitur, quod littera confusio sit subiectum pro illo, et notandum, quod confusio capitur dupliciter: unomodo realiter, te talis confusio est duorum: quaedam realiter et propria, et est aliquorum simul ad invicem vel ad eundem locum fusio; alia est realiter et transsumptiva, et est idem, quod diffamatio, et de illa [non] ad propositum. Aliomodo capitur loyce, et hoc dicitur unomodo active, aliomodo passive. Passiva est taliter, quod supposiciones confuse tantum vel distributive; istis sic stantibus autem dicitur, quod confusio capta loyce, [que] active instituitur, est subiectum scientie libri confusionum.

Et secundum aliquos describitur sic: Est significatum faciens terminum stare communiter, non determinate; vel secundum aliquos sic: Est significatum faciens terminum stare disiunctim vel copulatim vel commune. Similiter „confundere“ est: terminum communiter, non determinate [facere stare], vel sic est: terminum facere stare disiunctim copulatim vel copulative (*? commune? undeutlich*). Sed an noticia confusionum sit sciencia? Respondetur, quod est sciencia capiendo scienciam communiter, et est sciencia demonstrativa, non ideo, quod insunt alique demonstraciones explicite, quia hoc non requiritur ad scienciam demonstrativam, sed dicitur ideo sciencia demonstrativa, quia imponuntur multe regule, ex quibus multe demonstraciones colligi possunt.

Es folgt nunmehr der Literalkommentar eines abschnittweise zitierten Textes, dessen Titel sogleich besprochen wird; die divisio ergibt eine pars prohemialis und einen aus 7 Kapiteln bestehenden Hauptteil:

---

[1] *Psalm 72, 3.*

In primo ponit regulas generales, in secundo speciales, in tercio determinat de istis sinkategorematibus: ,,sicud, magis quam". In quarto de generalibus comparationibus, videlicet de comparativo, superlativo. In quinto determinat de quibusdam terminis, qui quinque tenentur kategoreumatice, aliqui sinkategoreumatice. In sexto determinat de sinkategoreumatibus plurimos terminos vim confundendi habentibus. In septimo determinat de illis verbis: ,,incipit, desinit".

Die divisio schließt mit der Aufzählung der 7 Kapitelanfänge. Alsdann beginnt die eigentliche Worterklärung, von der der Anfang als Probe zugleich des akademischen logischen Schulunterrichts und der logischen Materie hier folgen mag:

Primum capitulum dividitur in octo partes, secundum quod ponit octo regulas; partes procedebunt in procedendo. Rationabiliter(?) igitur ad primum. Prima regula est talis: ,,sinkategoreumatica", et ista debet sic poni informata: ,,Omne purum sinkategoreuma universale affirmativum faciens propositio[nem] universale[m] quemlibet terminum supponentem communiter in manifeste sequentem confundit confuse distributive, terminum vero manifeste sequentia in eadem proposicione kategoreumatica supponentem commuṅiter de per se confusionaliter(?), circa quem non impeditur, confundit confuse tantum, dum[modo] sinkategoreuma non principalius ipsum determinat et non sit determinacio tantum precedentis et non feratur super ipsum et precedens per modum unius signi." Dicitur primo: ,,Omne purum sinkategoreuma", quia sinkategoreuma impurum sepius non distribuit terminum in manifeste sequentia, sed confundit confusione tantum; additur ,,universale" propter signum particulare. Additur ,,affirmativum" propter negativum. Additur ,,faciens propositio[nem] universale[m]" propter signum universale; ,,affirmativum" tenetur(?) collective, quod ut sic non confundit propter opinionem communem; dicitur: ,,quemlibet terminum supponentem" propter terminos victos(?); dicitur ,,communiter" propter terminos singulares; dicitur ,,in manifeste sequentem" propter terminum sequentem manifeste, quia illum non distribuit, sed ,,confundit confusione tantum", ut dicit secunda pars regule; dicitur ,,in eadem proposicione kategoreumatica" propter terminum supponentem sequentia in alia propositione; dicitur ,,de per se confusionaliter(?)" propter relativum, quod quandoque sequitur et non confunditur, ex eo, quod suum antecedens non confunditur; dicitur: ,,circa quem non impeditur" propter illam *[sc. propositionem]* et consimile[m]: ,,eciam hoc non est aliud", in(?) qua(?) littera ,,alia" sequitur manifeste et tamen littera ,,eciam" ipsam non confundit confusione tantum, quia impeditur per negacionem; dicitur ,,terminum manifeste sequentem" propter ,,terminum [in] manifeste sequentem", quia illum non confundit confusione tantum, sed distributive. Tunc dicitur ,,scitur ipsum stare confuse tantum" ad excludendum modum confundendi distributive; [dicitur] ,,dummodo sinkategoreuma non principalius ipsum determinat" propter talem *[sc. propositionem]* et consimilem: ,,quilibet equus currit", igitur equus manifeste sequitur, sed quod littera ,,quilibet" principalius eum determinat, ergo non stat confuse tantum, sed confuse distributive. Sequitur ,,dummodo non sit determinacio precedentis" ut in: ,,quilibet asinus horum currit" littera ,,horum" sequitur manifeste, sed quia est determinacio precedentis, tamen immo stabit confuse distributive et non confuse tantum. Dicitur

„dummodo non feratur super ipsum", ut in: „omnis homo vel asinus currit", igitur „homo" communis, „homo vel asinus", distributive, et tantum asinus sequitur manifeste, sed quod (in) illud signum scilicet „omnis" fertur super ipsum [et] precedentem per modum unius signi, (et) igitur [confundit] ambos confuse distributive.

Es folgen in ähnlichem Stil Regel 2—6, die aber z. T. mit entsprechenden Regeln der Suppositionslehre gleichlauten. Mit Regel 6 bricht das Fragment ab.

3. Alphabetisches Verzeichnis der abgekürzt zitierten Schriften.

I. Handschriften und Frühdrucke.

A. u. I. = Annales universitatis (Heidelbergensis), t. I; eigtl. acta fac. juris darstellend = cod. Heid. 362, 1.

a. f. a. = Annales facultatis artium, cod. Heid. 358, 72.

U. A. = Repertorium des Heidelberger Univ.-Archivs.

Clm. = Codex latinus Monacensis, bez. nach dem gedruckten Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis, 2. A., 1894ff.

I. sent. = Questiones Marsilii super quattuor libros sententiarum, Straßburg, M. Flach, 1501.

Ad illustrissimum Bavarie ducem Philippum usw., Wiegendruck der Schöfferschen Presse von 1499. Heidelberg, Kurpfälzisches Museum, S. Panzer II, 1, nr. 10781.

Metaph. = Cod. Pal. Vindob. 5297: Marsilius ab Inghen, Qu. super metaphysicam.

Titel usw. der übrigen zitierten Hss. u. Inkunabeln s. im Text.

II. Sonstige Druckschriften.

Adam, Apographum monumentorum Heidelbergensium. Heidelberg 1612.

J. H. Andreae, Riesmannus redivivus . . . de . . . principorum Palatinorum Origine . . . Heidelberg 1787/8.

— , Commentatio historica . . . de quibusdam eruditorum luminibus . . . . Festschr. v. 1774.

Aschbach, J., Geschichte der Wiener Universität im 1. Jahrhundert ihres Bestehens. Wien 1865.

Bliemetzrieder, Literarische Polemik zu Beginn des abendländ. Schismas. Publ. d. österr. histor. Inst. in Rom, Bd. I. Wien/Leipzig 1909.

— Das abendländ. Schisma in der Mainzer Erzdiözese. Mitt. d. Inst. für österr. Geschichtsforschung. Bd. 30, 1909, S. 502—510.

Bess, Bernh., Frankreich und sein Papst, von 1378—1394. Zeitschr. für Kirchengeschichte, ed. Brieger, B. 25, 1904, S. 48ff.

Budzinszky, Die Universität Paris und die Fremden an derselben im Mittelalter. Berlin 1876.

Bulaeus, Historia universitatis Parisiensis, t. IV. Paris 1668.

Burdach, K., Vom Mittelalter zur Reformation. Halle 1894.

Catalogue générale des manuscrits des bibliothèques publiques des départements. t. III. Paris 1861.

Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen-age. Bio-Bibliographie. Paris 1905.

Chronicon Moguntinum, ed. Hegel. Hannover 1885. (Scr. rer. Germ. in usum scholarum.)

Copinger, W. A., Supplement to Hains rep. bibl., p. II, vol. I.

Denifle, H., Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400. Berlin 1885. B. I.

Denifle-Chatelain, Chartularium universitatis Parisiensis, t. III-IV, 1894/8, und Auctarium Chartularii universitatis Par., t. I. 1894.

*D*eutsche *R*eichs*T*ags-*A*kten, ed. Weizsäcker, t. I. 1867.

Duhem, P., Études sur Léonard de Vinci, 2.—3. serie. Paris 1909/1913.

Falk, F., Der mittelrhein. Freundeskreis des Heinr. v. Langenstein. Hist. Jahrb. B. XV., 1894, S. 517—528.

J. G. Th. Graësse, Trésor de livres rares et précieux ou nouveau dictionnaire bibliographique. Dresde 1863.

Hain, Repertorium bibliograph. 1826—1838.

Haller, J. Papsttum und Kirchenreform, B. I. Berlin 1903.

Hartwig, Otto, Leben und Schriften Heinrichs von Langenstein. Marburg 1858.

Haupt, H., Das Schisma des ausgehenden XIV. Jahrhunderts in seiner Einwirkung auf die oberrhein. Landschaften. Zeitschr. f. Gesch. d. Oberrh. N. F., V. (1890).

Hautz, J. F., Geschichte der Universität Heidelberg. Mannheim 1862. 2 Bde.

Hermelink, H., Die theologische Fakultät in Tübingen 1477—1534. Tübingen 1906.

Hess, J., Die Urkunden des Pfarrarchivs von St. Severin in Köln, hrsg. von — —. Köln 1901.

Hurter, Nomenclator literarius theologiae catholicae. IV Bde. Oeniponte 1903—10.

Jellinek, Ad., Marsilius ab Inghen. Leipzig 1859.

Kaufmann, G., Geschichte der deutschen Universitäten. Leipzig 1888/1896. 2 Bände.

Kirsch, J. P., Die päpstlichen Kollektorien in Deutschland während des XIV. Jahrhunderts. 1894.

Kneer, A., Die Entstehung der konziliaren Theorie. Röm. Quartalschr. 1. Supplementschr. Rom 1893.

Kugler, L., Der Begriff der Erkenntnis bei W. v. Okkam, I.-D. Breslau 1913.

Küthmann, Zur Geschichte des Terminismus. Leipzig 1911. (Abh. z. Ph. u. ihrer Gesch. B. 20.)

Lemcke, H., Die Hss. und alten Drucke des Marienstiftsgymnasiums. I; Progr. Stettin 1879.

Lindner, Th., Geschichte des Deutschen Reiches unter König Wenzel. 2 Bde. Braunschweig 1875/80.

Panzer, Annales typographici. 11 Bde. 1793—1803.

Reichling, Appendices ad Hainii-Copingeri Repert. bibliogr., t. III. Monachii 1905—11, 6 Bde. — Suppl. 1914.

Repertorium Germanicum I, Verzeichnis der in den Registern . . . Clemens' VII. vorkommenden Personen usf. 1378—1394; bearb. von Göller. Berlin 1916.

Rose, Val., Handschriftenverzeichnisse der kgl. Bibl. zu Berlin. B. 13. Berlin 1901.

Roth, F. W. E., Die Schriftsteller der ehemaligen Benediktiner- und Cisterzienserklöster Nassaus. (12.—16. Jhd.) Hist. Jb. B. 7, p. 227ff.

Sauerland, H. V., Urkunden und Regesten zur Geschichte der Rheinlande a. d. vatik. Archive, Bd. 6, 1378—1399; hrsg. von H. Thimme, Bonn 1912. (Publ. d. Ges. f. rhein. Geschichtskunde, Bd. XXIII.)

Scheel, O., Martin Luther, B. I.^{2} Tübingen 1917; Bd. II, ebd. 1917[1].

Schrauf, K., Die Universität, in: Geschichte der Stadt Wien; hrsg. vom Wiener Albert. Verein. Bd. II, 2, S. 961—1017.

Schum, W., Beschr. Verz. d. Amplonian. Hss.-Sammlung zu Erfurt. Berlin 1887.

Seeberg, R., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II^3 (Mittelalter), Leipzig 1913; Bd. IV, 1^3 (Luther), ebd. 1917.

— Die Theologie des J. Duns Scotus. (Studien zur Gesch. der Theologie und Kirche, Bd. 5.) Leipzig 1900.

Siebeck, H., Okkams Erkenntnislehre in ihrer histor. Stellung. Arch. für Geschichte der Phil. X, N. F. 3, 1897, S. 317f.

— Die Willenslehre bei Duns Scotus und seinen Nachfolgern. Zs. f. Phil. 112, 1898.

Sommerfeldt, G., Zwei Schismatraktate Heinr. v. Langenstein. Mitt. des Inst. für österr. Geschichtsforschung, Erg.-Bd. 7, 1904.

— Ruprecht III. von der Pfalz und die deutsche Publizistik. Zeitschr. für Geschichte des Oberrheins 22, S. 291ff. 1907.

Aus der Zeit der Begründung der Universität Wien, I. Mitt. des Inst. für österr. Geschichtsforschung. Bd. 29 (1908), S. 289ff.

Zu Heinrich Totting von Oyta. ibidem Bd. 25 (1905).

Die Prophetien der hl. Hildegard von Bingen usw. Histor. Jb. Bd. 30, S. 43 u. 297.

Steinherz, Das Schisma von 1378 und die Haltung Karls IV. Mitt. des Inst. für österr. Geschichtsforschung 21, 1900, S. 606ff.

Stevenson, H. et de Russi, Codices Palatini Latini Bibliothecae Vaticanae, t. I, 1886.

Stockl, A., Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. II. Mainz 1865.

Tabulae codicum manu scriptorum . . . in bibl. Palatina Vindobonensi asservatorum. Vindobonae 1869ff.

Thorbecke, A., Geschichte der Universität Heidelberg, Abt. I: 1386—1449. Heidelberg 1886.

Thurot, Ch., De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris. Paris 1850.

Toepke, G., Die Matrikel der Universität Heidelberg. Teil I—III. Heidelberg 1884—1889.

[1] Die 3. Aufl. d. I. Bandes (1921) kam mir erst während der Drucklegung zu Gesicht. Sie nötigt mich nicht zu sachlichen Änderungen.

Tritenhem, Joh., Abb. Spanhemensis: Catalogus scriptorum ecclesiasticorum. Ausg. v. 1531.
U.-B. = Urkundenbuch der Universität Heidelberg. 2 Bde., hrsg. von Ed. Winkelmann. Heidelberg 1886.
Ueberwegs, Grundriß der Geschichte der Philosophie der patrist. und scholast. Zeit (10. Aufl.), bes. von M. Baumgartner. Berlin 1915.
Valentinelli, J., Bibl. manuscripta ad S. Marci Venetiarum, Venetiis 1871, t. IV.
Valois, N., La France et le grand schisme de l'occident. 4 vol. Paris 1896.
Wenck, K., Konrad von Gelnhausen und die Quellen der konziliaren Theorie. H. Z: Bd. 76 (1896), S. 6–61.
Werner, K., Die Scholastik des späteren Mittelalters. 2. Bd.: Die nachskotistische Scholastik; 3. Bd.: Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters. Wien 1881–4.
Wiemann, K., Eckard von Ders, Bischof von Worms. 1370–1405. Hallesche Beitr. zur Geschichtsforschung. H. III. Halle 1893.
(C. C. Wundt) anonym: Commentatio historica de Marsilio ab Inghen .... Heidelberger Programm von 1775.

Nachtrag zu Seite 194.

Statt der unter nr. 12 stehenden Angaben ist zu lesen:

12. Marsilii inguen Doctoris resolutissimi abbreviationes super octo libros physicorum Aristotelis etc.

Fol., foliiert Bl. 2—40, 2 sp. Bl. 1v: Widmungsschreiben des Herausgebers, F. Augustinus Montifalconius, ord. Eremit. s. August., an mag. Nicolaus Venetus, Dr. th., eiusdem ord., dat. 18. Jan. 1521. Anfang des Textes gleichlautend mit nr. 13. — Bl. 40, d: Expl. ... abbreviationes ... emendate diligentissimeque recognite: maxime a secundo libro citra per Magistrum Augustinum montifalconium ... Bl. 41, d: Venetiis Heredum nobilis viri .q. Domini Octaviani Scoti civis ac Patricii Modoetiensis et sociorum. Anno ... 1521, Die primo Februarii. ... Signet.

Nachweis: Panzer, Ann. typ. VIII, p. 464. — Hurter, II³, 673.
Vorhanden: U.B. Heidelberg (nicht im Katalog!).

Inhaltsübersicht.

Sitzungsberichte
der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
Stiftung Heinrich Lanz
Philosophisch-historische Klasse
Jahrgang 1922. 7. Abhandlung

Studien zur Spätscholastik

II.

Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts

Von

GERHARD RITTER

Eingegangen am 15. März 1922

Vorgelegt von H. Oncken



Heidelberg 1922
Carl Winters Universitätsbuchhandlung

Verlags-Nr. 1728

Heidelberger universitätsgeschichtliche Forschungen.

Erster Teil: Studien zur Spätscholastik.

2. Studie.

Vorbemerkung.

Die vorliegende Arbeit ist als Abschluß meiner „Studien zur Spätscholastik" (= Heidelberger universitätsgeschichtliche Forschungen, Erster Teil) zu betrachten. Ihr verspätetes Erscheinen ist ausschließlich durch äußere Hindernisse verschuldet. Erst durch die finanzielle Unterstützung, die die „Gesellschaft der Freunde der Universität Heidelberg" meiner Arbeit (als einer Vorstudie zu der schon früher angekündigten umfassenden Geschichte unserer Universität) in hochherziger Weise zuwandte, ist die Drucklegung des schon längst abgeschlossenen Manuskriptes ermöglicht worden. Der genannten Gesellschaft bin ich dafür zu tiefgefühltem Dank verpflichtet.

Wo im folgenden von „Studie I" die Rede ist, beziehe ich mich auf die erste dieser „Studien", die unter dem Titel: „Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland" in den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie, Jahrg. 1921, 4. Abhandlung, erschienen ist. Ebendort findet man S. 206ff. ein „alphabetisches Verzeichnis der abgekürzt zitierten Schriften", auf das auch diese Arbeit Bezug nimmt, soweit sie die zitierten Handschriften und Drucke nicht selbst näher erläutert (vgl. besonders das Einleitungskapitel!).

I. Prolegomena.

1. Literaturgeschichte des Problems.

Über den Kampf der *via antiqua* und *moderna* an den deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts ist unendlich viel in der Compendienliteratur geschrieben worden. Eigene Quellenstudien liegen nur wenigen dieser Betrachtungen zugrunde. Es genügt, diese wenigen hervorzuheben, um den Stand des geschichtlichen Problems zu fixieren.

Die älteren Darstellungen (vor dem Erscheinen von Prantls Geschichte der Logik im Abendlande) pflegten sich häufig auf den späten Bericht des bayerischen Humanisten Aventin zu stützen[1], der bei der Erwähnung des Roscellinus (11. Jhd.) auf den alten Gegensatz des Nominalismus und Realismus stößt und den Anlaß in längerer Abschweifung benützt, um die scholastischen Parteigegensätze seiner eigenen Zeit aus diesen alten Kontroversen historisch zu erklären. Seine geschichtlichen Kenntnisse sind auf diesem Gebiete sehr wenig exakt[2]; doch galt es lange als selbstverständlich, in der Weise Aventins den Gegensatz der beiden „Wege" des 15. Jahrhunderts ohne weiteres auf die ältere Parteispaltung in der Universalienfrage zurückzuführen — ein Verfahren, das auch durch die Tradition der Gelehrtengeschichten des 17. und 18. Jahrhunderts unterstützt wurde.

Über diese rein literaturgeschichtlichen Zusammenhänge versuchte Fr. Zarncke[3] hinauszukommen, indem er die ganze Bewegung mit den großen politischen Ereignissen der Epoche der Reformkonzilien in nahe Verbindung brachte. Er konstruierte einen Zusammenhang zwischen dem Auftreten der scholastischen Reaktionspartei der *via antiqua* seit der Mitte des 15. Jahrhunderts, insbesondere an deutschen Universitäten, und dem etwa gleichzeitig erfolgenden Vordringen papaler Reaktionsbestrebungen im Rückschlag gegen die Reformtendenzen der großen Konzilien. Die Erneuerung des Thomismus sollte danach zur Stärkung des Papst-

[1] Annales ducum Boiariae, ed. Riezler, opera III, 1, lib. VI, p. 200ff. Entstehungszeit: 1519—21. [2] Vgl. meine Studie I, p. 11, N. 5. [3] Einleitung zum „Narrenschiff" Seb. Brants, Leipzig 1854.

tums dienen, wie der Nominalismus eines Okkam und seiner Genossen einst die gefährlichsten Waffen zur Zerstörung des weltumspannenden geistigen Systems hatte liefern müssen, auf dem die Herrschaft der mittelalterlichen Papstkirche ruhte. Wortführer des Okkamismus, wie Pierre d'Ailly und Johannes Gerson, hatten auf dem Konstanzer Konzil die Hauptrolle gespielt; seit dem Scheitern ihrer kirchenpolitischen Pläne sollte (nach Zarncke) auch ihre theologisch-philosophische Lehre durch eine Neuerweckung der Hochscholastik des 13. Jahrhunderts verdrängt worden sein. Das alles blieb eine glänzende vorläufige Konstruktion, der die Quellenbeweise nicht nachfolgten. Auf die spätere Literatur hat diese Anregung im ganzen (soviel ich sehe) auffallend wenig gewirkt, vermutlich unter dem Einfluß der Prantlschen, wieder rein literaturgeschichtlichen Untersuchungen. Um so stärker wirkte eine zweite Hypothese Zarnckes. Die enge Verbindung zwischen den Baseler Scholastikern „realistischer" Richtung (Joh. Heynlin vom Stein u. a.) mit den dortigen Frühhumanisten (Brant, Geiler von Kaisersperg, Agricola) brachte ihn auf den Gedanken, die humanistischen Bestrebungen zur Erneuerung der antiken Autoren könnten mit den rückwärts gerichteten Tendenzen der *via antiqua* eine innere Verwandtschaft besessen haben. Indem er dann, von hier ausgehend, in dem oberrheinischen Humanistenkreise der Brant, Wimpfeling, Geiler u. a. eine ähnliche Stimmung rückwärts gewandter, „sentimentaler, zurückgehaltener Wehmut", moralisierende Neigungen zur inneren Erneuerung des Katholizismus wahrzunehmen glaubte, wie in den Kreisen der *via antiqua*, gelangte er zu jener Unterscheidung eines älteren, kirchenfrommen von einem jüngern, radikal reformlustigen Humanismus, die Jahrzehnte lang fast allen Darstellungen des deutschen Humanismus zugrunde gelegt[1] und erst auffallend spät von der Forschung überwunden worden ist.

Gleichwohl hatten schon Prantls Forschungen zur Geschichte der Logik[2] mit ihrer umfassenden Quellenkenntnis die Unterlagen dieser Hypothesen als großenteils brüchig erwiesen. Auf seinen Untersuchungen fußen alle Späteren, und zwar in einem Maße, daß auch gegnerische Auffassungen genötigt waren, wesentlich mit dem Material seiner Fußnoten zu arbeiten. Dabei war die Gefahr einer gewissen Einseitigkeit in der Auffassung Prantls schon

---

[1] Mit besonderem Eifer aufgenommen von Janssen (Gesch. d. dtsch. Volkes, I[6], 55, II, 1—5, dem die ganze Theorie vorzüglich in seine antilutherische Tendenz paßte. [2] IV, 185, N. 61 (Leipzig 1870).

dadurch nahegelegt, daß er sich im wesentlichen auf logische Schriften und auf Drucke des 15. und 16. Jahrhunderts beschränkte; weiterhin aber durch die unverhüllte, urwüchsige Abneigung des modernen Rationalisten gegen die Scholastik überhaupt und gegen die Nachrichten aus thomistischer Quelle insbesondere. Hegte er doch gegen die Thomisten des 15. Jahrhunderts, die er als die „geborenen Vorläufer der Jesuiten" betrachtete und die ihm „einen unheimlichen und widerlichen Eindruck"[1] machten, das stärkste Mißtrauen: jede Art von Perfidie und Verdrehung in der Berichterstattung über die Lehre ihrer (in der Lösung der *ratio* aus den Fesseln des irrationalen Dogmas weiter fortgeschrittenen) Gegner traute er ihnen zu. Die Quellen mochten noch so eindeutig als Differenzpunkt der beiden Schulrichtungen wesentlich die Universalienfrage bezeichnen: Prantl war stets geneigt, in solchen Angaben „perfide Entstellung" thomistischer Autoren zu wittern, die ihre Hand überall da im Spiele haben sollten, wo der (häufig ganz unbefangen gebrauchte) „alte Ketzername" *nominales* für die „Terministen" okkamistischer Richtung auftauchte. Das hing mit seiner Auffassung Okkams zusammen.

Es war Prantls Entdeckung, daß der Ausbau der „byzantinischen" Logik des „Terminismus" als „grundsätzlicher Basis" des gesamten philosophischen Systems die wichtigste philosophische Neuerung Okkams gewesen sei[2]. Die Umgestaltung der Logik durch diese neue Lehre, die den Begriff (*terminus*) an Stelle des Urteils in den Mittelpunkt der Betrachtung rückte, erschien dem Historiker der Logik in ihren philosophischen Wirkungen so wichtig, daß ihm darüber die sonstigen prinzipiellen Neuerungen des Okkamismus zu sekundären Erscheinungen wurden. Galten bis dahin als die wichtigsten Merkmale dieser Schule ihre erkenntnistheoretische Grundstellung: die Erneuerung des Nominalismus, die damit zusammenhängende kritische Haltung gegenüber der Tragweite metaphysischer Erkenntnisse und die innere Loslösung der theologischen von der philosophischen Spekulation, so leugnete auch Prantl diese Tatsachen nicht; aber seine ausgedehnte Beschäftigung mit der logischen Compendienliteratur des 14. und 15. Jahrhunderts führte ihn dazu, als wichtigstes Merkmal der nachokkamistischen Epoche nicht die Beantwortung jener erkenntnistheoretischen und ontologischen Fragen, sondern den immer üppigeren Ausbau der „terministischen Logik" zu betrachten, deren Ursprung aus dem Ein-

[1] IV, 193, N. 84. [2] III, 328.

dringen byzantinisch-stoischer Traditionen in das Abendland durch Vermittlung des Michael Psellos er nachgewiesen zu haben glaubte. Die Entwicklung dieses Terminismus, dessen ,,Formalismus und Abstrusität, ja dessen Sinnlosigkeit" (in seinen späteren Phasen) nach PRANTLS Ansicht ,,fast alle Vorstellung übersteigt"[1], verfolgte er mit dem gereizten Interesse eines aufrichtigen Hasses. Diesem ,,verstandlosen Treiben" gegenüber schien ihm das eigentlich philosophische, das spekulative Interesse mehr und mehr aus der spätscholastischen Literatur insbesondere okkamistischer Richtung zu verschwinden, und so zog er den Gesamtnamen ,,Terminismus" der üblichen, aus der Erkenntnistheorie abgeleiteten Bezeichnung ,,Nominalismus" vor. Trotz dieser Abneigung gegen den ,,Terminismus" als solchen gehörten seine offen ausgesprochenen Sympathien der gleichfalls von Okkam durchgeführten nominalistischen Trennung von Metaphysik und Theologie[2]; er suchte sie gegen den Vorwurf älterer katholischer Forscher zu verteidigen, sie habe in ihren Konsequenzen zur inneren Auflösung des scholastischen Systems überhaupt geführt und erklärte sie (wohl gerade aus diesen Sympathien heraus) für eine Teilerscheinung weitverbreiteter scholastischer Richtungen, nicht für ein spezielles Merkmal des Okkamismus.

Nur aus diesen Voraussetzungen ist seine Auffassung vom Wesen des Gegensatzes zwischen *via antiqua* und *via moderna* zu verstehen. Er sieht ihn ,,wesentlichst nur im Lehrstoffe begründet, nicht aber in der Universalienfrage"[3]. ,,Die *antiqui* sind diejenigen, welche in Inhalt und Form sich an die thomistische und skotistische Literatur anschließen; *moderni* hingegen sind jene, welche, welche der an Okkam anknüpfenden Strömung folgen und hiedurch bei einem übermäßigen Betriebe der *proprietates terminorum* und der damit verbundenen Sophismen, *Insolubilia*, *Obligatoria*, *Consequentiae* sich den nicht ungerechtfertigten Vorwurf hohler und leerer Sophisterei zuziehen." ,,Soll die Parteistellung durch die Worte ,*reales*' und ,*nominales*' bezeichnet werden, so ist dies nur in jenem Sinne zulässig, in welchem man auch von *scientiae reales* und *scientiae sermocinales* sprach, d. h. die *antiqui* beschäftigten sich im Hinblicke auf ihre Vorbilder auch mit den realen Disziplinen (Metaphysik, Physik, Ethik) und schätzten daher

[1] IV, 1. [2] III, 328. [3] IV, 187. Vgl. auch die knappe Zusammenfassung in ,,Gesch. der Ludw.-Maxim.-Universität in Ingolstadt, Landshut, München" I, 53ff. (1872).

jene Teile der Logik höher, welche eine Brücke zu den realen Wesenheiten darboten (also Universalien und Kategorien); hingegen die *moderni* verweilten einseitig bei jenen Gruppen der Logik, welche sich auf die Wortformen der Begriffe und auf die Eigenschaften des Satzbaus beziehen. Eine abgeleitete(!) Folge dieser beiderseitigen Lieblingsbeschäftigungen war es, daß die einen den Sprachausdruck der Universalien, und die anderen den realen Inhalt derselben beiseite setzten"[1]. Also die *moderni* werden von Thomisten und Skotisten wesentlich darum bekämpft, weil sie die metaphysisch-ontologischen Disziplinen der Philosophie zugunsten der lediglich ,,sermozinalen" vernachlässigen. Gleichwohl erklärt es PRANTL für eine ,,perfide Verdrehung vom theologischen Standpunkt aus", wenn die *antiqui* für diese Erscheinung den erkenntnistheoretischen Standpunkt ihrer Gegner, nämlich den ,,Nominalismus" verantwortlich machten. Der ,,pfäffische Haß" der Thomisten habe ,,nicht sehen und nicht hören wollen, daß die Terministen . . . den ontologisch-metaphysischen Standpunkt wohl einem andern Zweige der Philosophie zuschieben, darum aber noch lange nicht schlechthin verneinen"[2].

Das ist ein wichtiger Untersatz der PRANTLschen These, und unsere Untersuchung der Metaphysik des Marsilius von Inghen[3] hat uns bestätigt, daß es in der Tat vom Nominalismus der deutschen Okkamisten Brücken nicht nur zur erkenntnistheoretischen Grundlegung der Naturphilosophie, sondern ebenso zur Metaphysik hinüber gab. Gleichwohl hat die PRANTLsche These in gewissem Sinne verhängnisvoll auf die spätere Forschung gewirkt. Zwar ist die außerordentliche Bedeutung der nominalistischen Beantwortung des Universalienproblems durch Okkam und der damit zusammenhängenden Umgestaltung des Verhältnisses zwischen Theologie und Metaphysik in den philosophiegeschichtlichen Darstellungen m. W. nirgends verkannt worden. Wohl aber setzte sich — oft unter Vergröberung der PRANTLschen Auffassung — vielfach die Meinung fest, als ob die *antiqui* die echten und eigentlichen Vertreter ,,realer" Wissenschaft im ausgehenden Mittelalter gewesen seien, die Weisheit der ,,Modernen" dagegen sich in unfruchtbaren logisch-grammatischen Spitzfindigkeiten erschöpft habe. Die ärgste Verzeichnung des wirklichen Sachverhalts in dieser Richtung brachten die Studien des Kirchenhistorikers HERMELINK, dessen ältere Arbeiten unter einer gefährlichen Nei-

[1] IV, 193. Ähnlich p. 148. [2] Ibidem. [3] Studie I, p. 111ff.

gung zu voreiligen Konstruktionen leiden, — einer Neigung, die übrigens für gewisse Richtungen der modernen geistesgeschichtlichen Forschung charakteristisch ist[1]. Noch in anderer Richtung griff Hermelink fehl. Schon Prantl hatte die These, daß der Okkamismus im wesentlichen an der Anwendung der terministischen Logik zu erkennen sei, nur mit zahlreichen Einschränkungen durchführen können. Die Quelle dieser Logik, das „stoisch-byzantinische" Lehrbuch des Petrus Hispanus, stammt bereits aus dem 13. Jahrhundert; die Anfänge einer „terministischen" Begriffslehre in dem *modus significandi* des Duns Skotus hatte Prantl selbst geschildert[2], und die Tatsache, daß diese Begriffslehre — in verschiedenen Schattierungen und Abstufungen — seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts von allen philosophischen Schulen betrieben wurde, hatte er nicht übersehen können; er hatte sich damit geholfen, daß er die gesamte logische Literatur der *via antiqua*, soweit sie sich mit dem „terministischen" Lehrstoff befaßte, durch die Annahme synkretistischer Verwischung des ursprünglichen Parteiunterschiedes zu erklären versuchte. Eine derartig komplizierte Gruppierung der historischen Erscheinungen hätte notwendig die Forschung auf die Frage führen müssen, ob

[1] Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477 bis 1534 (1906); Anfänge des Humanismus in Tübingen (Württ. Vierteljahrsh. f. Landesgesch., N. F. XV, 1906, 319ff.); Relig. Reformbestrebungen des dtsch. Humanismus (1907). Vgl. z. B. Theol. Fak. S. 97: „Kaum ein Name aus der Schule Okkams läßt sich während deren zweihundertjährigen Dauer nachweisen, dessen Träger Sinn für die realen Wissenschaften gehabt oder der auch nur die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles studiert hätte."(!) — Ich bin im Laufe der folgenden Untersuchung genötigt, mich an vielen Stellen kritisch mit Hermelinks Thesen auseinanderzusetzen. Die vorsichtigere Formulierung einzelner seiner Sätze in dem 1912 erschienenen „Handbuch der Kirchengeschichte für Studierende" II. Tl. § 41 u. § 49, III. Tl. § 7, 2 u. 6 läßt zwar — wie ich erst kurz vor der Drucklegung sehe — darauf schließen, daß H. selber nicht mehr alle Positionen seiner früheren Schriften als haltbar betrachten mag; solange er indessen diese nicht ausdrücklich verleugnet und umstellt (dazu bietet das genannte „Handbuch" entfernt nicht genügenden Raum), scheint mir eine kritische Auseinandersetzung mit diesen Schriften, deren Existenz und vielfältige Weiterwirkung in der Literatur sich nicht einfach ignorieren läßt, im Interesse der Forschung unvermeidlich. Es geschieht ja nicht selten, daß irrige vorläufige Kombinationen zur Quelle richtiger gegenteiliger Erkenntnisse werden, und ich bin gern bereit, dies auch von den H.schen Thesen anzuerkennen, die unzweifelhaft zur Belebung der wissenschaftlichen Debatte das Ihrige beigetragen haben.

[2] III, 204, 209.

denn überhaupt die terministische Logik als solche zur Kennzeichnung einer einzelnen Schule geeignet und nicht vielmehr als typische Gesamterscheinung der Spätscholastik aufzufassen sei. Statt dessen übertrieb Hermelink die bei Prantl vorsichtig eingeschränkte These von dem okkamistischen Charakter dieser Logik durch die erstaunliche Behauptung, ihr „klassisches Lehrbuch, die *Parva logicalia* des Petrus Hispanus" (also der VII. Traktat von dessen *summula*) sei nur von den „Modernen" „als Grundlage ihrer Studien benützt" worden[1]. Die *antiqui* hätten sich demgegenüber (auf südwestdeutschen Universitäten) „vorwiegend" an die „formalistische" Logik des Duns Skotus gehalten[2]. Anderseits polemisiert er gegen Prantls Beschränkung des Gegensatzes auf die methodische und stoffliche Differenz im beiderseitigen Betrieb der Logik. Allerdings handle es sich in erster Linie um einen solchen „rein literarischen" Gegensatz; „doch solche literarische Gegensätze führen leicht zu sachlichen über". Zunächst ist die Rede von nicht näher definierten „Unterschieden der Erziehungs- und Unterrichtsmethode", die mit dem Prantlschen Gegensatz im Stofflichen zusammenzufallen scheinen[3]. An anderer Stelle hören wir, daß Okkam zwar nicht den Nominalismus erneuert, wohl aber die „stoisch-byzantinische Logik" dazu benützt habe, um die Gebiete des Glaubens und Wissens scharf gegeneinander abzugrenzen; darin sei die eigentliche historische Bedeutung des Mannes zu suchen; in der Einzelausführung dieser Fragen durch den Okkamismus sei „sowohl positiv, als noch mehr negativ die reformatorische Entwicklung Luthers vorbereitet worden", sodaß (die stoische Herkunft des Terminismus vorausgesetzt) „durch ein neues Hereinfluten griechisch-stoischen Geistes (in der terministischen Logik und Ethik) die deutsche Tat der Reformation veranlaßt worden wäre(!)"[4]. Der Gegensatz zu der *via antiqua* in diesen theologischen Fragen soll vor allem darin zutage treten, daß „mit der terministisch-stoischen Logik die ‚moderne' Lehre von der Willkür in Gott und dem *liberum arbitrium indifferentiae* in die Wissenschaft des Abendlandes eingedrungen ist. Auch hier streiten, wie überhaupt in dem Kampf zwischen *moderni* und *antiqui*, Stoizismus und Aristotelismus gegeneinander"[5]. Wie man

---

[1] Theol. Fakultät 99. Ähnlich 142: „Während die einen mehr den Porphyrios und Aristoteles traktieren, holen die andern ihre Weisheit aus den *Parva logicalia* des Petrus Hispanus" (also nicht aus Aristoteles?!).

[2] l. c. 136 [3] l. c. 145. [4] l. c. 133. [5] l. c. 147.

sieht, erweitert sich hier der Gegensatz, der eben noch als ein „in erster Linie literarischer" bezeichnet wurde, plötzlich zu einem tiefgehenden Zwiespalt der Weltanschauungen: Thomas und Aristoteles auf der einen Seite, Okkam, stoische Ethik und Logik und — Duns Skotus mit seiner gleichfalls „terministisch-stoischen" Willenslehre auf der andern. Und alle diese theologischen Konsequenzen sollen mit der terministischen Logik irgendwie zusammenhängen! Aber der „vorwiegend literarische" Gegensatz greift noch weiter um sich. Aus der terministischen Logik entwickelt sich eine Erkenntnistheorie, die „eine Erforschung der konkreten Einzeldinge direkt ausschloß"[1], während die Vertreter der *via antiqua* — jetzt wieder im Anschluß an Duns Skotus — sich um den erkenntnistheoretischen Nachweis von der Realität der Einzeldinge im ontologischen Sinne und von ihrer Erkennbarkeit bemühen. Während also die *moderni* nicht nur aus Mangel an Interesse, sondern aus ganz prinzipiellen Gründen von der Beschäftigung mit den Realwissenschaften ausgeschlossen und auf Logik „und allenfalls" Rhetorik und Grammatik beschränkt bleiben, wenden sich ihre Gegner mit Eifer „den Dingen" zu: sie glauben nicht nur „an die Möglichkeit einer selbständigen Metaphysik und einer rationalen Unterstützung der Glaubenslehre" (da sie ja die Allgemeinbegriffe für real halten), sondern treiben auch (als Verfechter der Realität der Einzeldinge) mit solchem Eifer „vorzugsweise" Physik, Ethik, Mathematik, Geometrie und Astronomie, daß man genötigt ist, diese „skotistische Reaktion der *via antiqua*" geradezu als einen „Fortschritt in der Geschichte der Kultur", als eine unmittelbare Vorbereitung „für die Naturforschung des Humanismus" zu betrachten. Und damit gelingt es denn Hermelink, auch die Zarnckesche These von der vorbereitenden Bedeutung der *via antiqua* für den Humanismus in seine Konstruktionen hineinzubauen. Nicht nur für die „humanistischen" Naturwissenschaften, sondern viel weitergehend: für die Reinigung der lateinischen Grammatik von logischen Spitzfindigkeiten und sogar für die eigentliche Hauptleistung des Humanismus: für den Rückgang auf die Antike sollen die *antiqui* den Boden geebnet haben. „Nachdem einmal der Ruf ertönt war: Zurück zur *via antiqua*, zu besseren Vorbildern der Theologie, da gab es keinen Stillstand, bis die *via*

[1] l. c. 97. Unverständlich bleibt, wieso dann die *antiqui* doch ein gewisses Recht gehabt haben sollen, ihre Gegner als *nominales* zu bezeichnen (p. 144).

antiquissima erfaßt war. Man wanderte den weiten Weg den Strom entlang zurück, bis man an der reinen Quelle stand"[1]. Damit aber eröffneten sich immer weitere historische Perspektiven. Die „Reinigung" der Theologie von den „Sophismen der Neueren" wurde in Verbindung gebracht mit all den Versuchen des ausgehenden Mittelalters zur Vereinfachung des theologischen Apparates, zur innerkatholischen Selbstreinigung der alten Kirche, zur Erweckung schlichter, praktischer Frömmigkeit, zur Belebung des Studiums der Bibel als der reinen, ursprünglichen Quelle christlichen Lebens, zur praktischen und erbaulichen Wendung der theologischen Arbeit usw. — Versuchen, wie sie in der Tat zahlreichen spätscholastischen Gelehrten mit den ältern deutschen Humanisten gemeinsam sind. Hier hatte MAURENBRECHER bereits eine besonders enge Verbindung zwischen den kirchlichen Reformbestrebungen des Humanismus und dem „Realismus" der Spätscholastik behauptet, ja er hatte geradezu von einer Neubefruchtung der absterbenden Scholastik durch das Eindringen humanistisch-kirchlicher Reformtendenzen gesprochen[2]. Und so mag auch MAURENBRECHER die Anregung gegeben haben zu HERMELINKS weiteren Konstruktionen, die all diese Reformtendenzen in letzter Linie in der großen Bewegung der Gegenreformation einmünden ließen, die zu einer inneren Selbstreinigung des Katholizismus auf dem Tridentiner Konzil geführt hat.

Es fragt sich, wieviel von diesem wirkungsvollen Aufbau historischer Kulissen sich halten läßt. Angriffe dagegen erfolgten bereits von mehreren Seiten her. Die früh einsetzende Polemik gegen PRANTLS Hypothese vom byzantinisch-stoischen Charakter der „terministischen" Logik und die Kontroverse über das gegenseitige Verhältnis von Psellos und Petrus Hispanus kann hier außer Betracht bleiben, da sie unser Problem nur sehr mittelbar berührt[3]. Weit wichtiger ist der grundsätzliche Widerspruch gegen die Inanspruchnahme dieser Logik als ausschließliches oder vorwiegendes Stoffgebiet des Okkamismus, wie er von O. SCHEEL erhoben wird[4], mit ähnlichen Argumenten, wie sie uns selbst schon bei der Betrachtung der Logik des Marsilius von Inghen aufstießen. Auch die

---

[1] Relig. Reformbestrebungen 12. — Da sich H. an anderen Stellen gelegentlich auf JANSSEN beruft, möchte ich vermuten, daß ihn nicht ZARNCKE selbst, sondern zunächst Janssen (z. B. I[6], 55, 84) auf diesen Einfall gebracht hat. [2] Gesch. d. kathol. Reformation p. 68, 65ff. [3] Die Literatur s. bei ÜBERWEG-BAUMGARTNER[10], p. 135*. [4] Luther I[2], 180ff.

Behauptung von der Unfähigkeit der *via moderna* zur wissenschaftlichen Bearbeitung naturwissenschaftlicher „Realitäten" widerlegt Scheel mit guten Gründen aus den Quellen der Erfurter Universitätsgeschichte. Über ihr Verhältnis zur Metaphysik kommt man bei ihm nicht ganz ins Klare. Weiterhin ist dann auch die angebliche, u. a. von Troeltsch übernommene Verbindung zwischen *via antiqua* und Humanismus nicht unbestritten geblieben: der im Kriege gefallene junge Kirchenhistoriker Paul Mestwerdt hat in seiner gedankenvollen und ungewöhnlich sorgsam gearbeiteten Monographie über die Anfänge des Erasmus[1] eine ganze Reihe von voreiligen Konstruktionen zerstört, die Hermelink zu ihrem Nachweis errichtet hatte. Endlich aber ist ein überaus kecker Angriff auf das ganze bisherige Geschichtsbild der Spätscholastik durch den jugendlichen, gleichfalls im Felde gebliebenen Erfurter Lokalhistoriker Friedrich Benary erfolgt, dessen Arbeit über *via antiqua* und *via moderna*[2], ein Fragment aus umfassenden Studien zur Erfurter Universitätsgeschichte, bisher die einzige monographische Behandlung unseres Themas darstellt.

Seine Kritik an Prantls Theorie der Unterscheidung beider *viae* nach dem Lehrstoff erweitert Benary zu einem prinzipiellen Angriff gegen die Prantlsche Arbeit überhaupt — leider nicht ohne rabulistische Entstellung der Argumente seines Gegners. Es ist nicht schwer, schon aus Prantls Geschichte der Ingolstädter Universität zu beweisen, daß beide *viae* neben dem logisch-rhetorischen Lehrstoff auch physikalische, mathematische und metaphysische Disziplinen pflegten und daraus einfach zu folgern: „Im Lehrstoff kann der Unterschied nicht gelegen haben"[3]. Aber obwohl der Wortlaut mancher Prantlscher Sätze zu einer so engen Auslegung seiner These verführen kann, erscheint es mir bei der Solidität seiner Kenntnisse durchaus zweifelhaft, ob Prantl mehr als eine vorwiegende Neigung der *moderni* zu den sermozinalen, den *antiqui* zu den „realen" Disziplinen habe behaupten wollen. Jedenfalls trägt das von Benary angegriffene Geschichtsbild weit mehr die vergröberten Züge der Hermelinkschen Copie als die des

[1] Studien zur Kultur und Geschichte der Reformation, Bd. II (1917).

[2] Zur Geschichte der Stadt und der Universität Erfurt am Ausgang des Mittelalters. Teil III: *Via antiqua* und *via moderna* auf den deutschen Hochschulen des Mittelalters mit besonderer Berücksichtigung der Universität Erfurt. 1919. Der Herausgeber A. Overmann hat leider unzählige grobe Druckfehler stehen lassen.

[3] l. c. 26.

Originals. Es ist auch nicht richtig, daß PRANTL seine Wegetheorie, ja die Gruppierung seines IV. Bandes wesentlich oder gar ausschließlich auf die „ganz trübe Quelle" des Heidelberger *manuale scholarium* von 1486/91 aufgebaut habe[1], auf das er freilich großen Wert legt; die enorme Quellenkenntnis des älteren Autors sollte ihn vor so leichtfertigen Beschuldigungen schützen, zumal gegenüber einem Schriftsteller, dessen Kenntnisse in der scholastischen Literatur offensichtlich flüchtig zusammengerafft sind[2]. Wer „vor der Benützung des PRANTLschen Werkes nur auf das nachdrücklichste warnen" zu müssen glaubt[3], sollte zum mindesten gleichwertige Gegenargumente vorzubringen haben. Aber BENARY macht sich die Sache leicht. Weil er aus den Studien BAUCHS über den Erfurter Frühhumanismus gelernt hat, daß ein ausgesprochener Gegensatz zwischen Humanismus und Scholastik in Erfurt nicht bestand, glaubt er das Recht zu haben, den Begriff des Humanismus kurzweg über Bord zu werfen; weil er in dem DE WULFschen Handbuch keine eindeutige Definition der „Scholastik" finden kann (die ja in der Tat als historischer Sammelbegriff nur anschaulich gemacht, nicht streng logisch definiert werden kann — wie übrigens alle historischen Begriffe, die nicht mit formallogischen Allgemeinbegriffen zusammenfallen) läßt er auch diesen Begriff als „Schlagwort und gehaltlose Bezeichnung" glatt zu Boden fallen; und ähnlich meint er PRANTLS Glaubwürdigkeit erschüttert zu haben, wenn er den Zeugenwert seiner angeblichen Hauptquelle, des *manuale scholarium*, als zweifelhaft nachweisen kann. Er sucht die Auseinandersetzungen dieses studentischen Gesprächbüchleins über den Unterschied der beiden *viae*, — Erörterungen, die PRANTL als unmittelbarstes Zeugnis des 15. Jahrhunderts für die Durchschnittsmeinung des damaligen akademischen Publikums wertete — einerseits als bloßen „Ulk" eines nicht ernst zu nehmenden Spaßvogels, anderseits als versteckte und darum moralisch verwerfliche, gegen die Scholastik gerichtete Satire eines humanistischen Spötters, mit heimlicher Parteinahme für die *via antiqua*, zu deuten. Ich halte diesen Versuch für mißlungen, glaube aber

---

[1] l. c. 47. — Veröffentlicht ist das *m. sch.* durch ZARNCKE: Die deutschen Universitäten im Mittelalter I, Leipzig 1857.

[2] Vgl. s. Abhängigkeit von DE WULF (der aber gleichwohl seinen Fußtritt erhält!), die Bezeichnung der gesamten Dialektik und Rhetorik als Gegenstand der Trivialschulen (S. 46), sowie meine Ausführungen im Texte Kap. II 2, b u. 3, a! [3] l. c. 50.

auch, daß die fragliche Quelle zur Feststellung der sachlichen Lehrunterschiede zwischen beiden Wegen nicht verwendbar ist; indessen besitzt sie erheblichen Wert als kultur- und sittengeschichtliches Dokument und als Zeugnis für lokale Leipziger — nicht Heidelberger! — Universitätsverhältnisse[1]. Und wie in diesem Falle, so sind auch in andern die Angriffe Benarys auf Prantls angeblich zweifelhafte Quellen und Methoden selber höchst mangelhaft fundiert[2].

Benary versucht aber auch eine eigene positive Lösung, die die er vorsichtigerweise als bloße ,,Arbeitshypothese" bezeichnet. Er konstruiert zunächst den historischen Sachverhalt so, daß es Thomisten, Skotisten und Okkamisten sowohl auf seiten der *via moderna* wie unter den *antiqui* gegeben habe. Dieses überraschende Ergebnis gewinnt er einmal durch Umdeutung der Titel jener ausgedehnten logischen Literatur, die eine Mischform ,,skotistischer" und ,,terministischer" Elemente darstellt und die Prantl als ,,synkretistisch" bezeichnet hatte, sodann aber aus der Beobachtung, daß an ,,modernen" Universitäten wie Erfurt in der Theologie erkennbare thomistische Lehrformen und thomistisch gerichtete Persönlichkeiten auftauchen, während umgekehrt an den Universitäten des alten ,,Weges", wie in Köln, ,,moderne" Einflüsse nicht ganz zu fehlen scheinen. Von dieser umstürzenden Theorie aus wird eine Reihe von Quellenzeugnissen umgedeutet, die schon Prantl für seine Auffassung herangezogen hatte. Wenn demnach die Differenz der beiden ,,Wege" mit den Gegensätzen der großen philosophischen Schulen nichts zu tun hat und nicht im Lehrstoff begründet liegt, bleibt nur übrig, ihr Wesen in methodologischen Verschiedenheiten zu suchen. Das geschieht im Anschluß an ein Prantlsches Zitat aus Johannes Gerson[3] — d. h. auf Grund eines Quellenzeugnisses, dessen ausgesprochene Tendenz gerade die Versöhnung und Verwischung der bestehenden Parteigegensätze ist. Benary deutet die kurze Stelle so, daß die *via antiqua* den Weg ,,aprioristischer" Forschungsmethode, die *via*

---

[1] Vgl. darüber meinen, soeben in der ,,Zeitschrift f. Geschichte des Oberrheins" (1923, H. 1) erscheinenden Aufsatz: ,,Über Quellenwert und Verfasserschaft des sogenannten Heidelberger Gesprächbüchleins für Studenten".

[2] S. unten Kapitel II, 2, Abschn. a.

[3] Prantl IV, 144, N. 596, aus ,,*de conceptibus*": *Concipiens res naturales . . potest duabus viis quasi contrariis incedere et ordinem scientiis dare; una via est ex parte rerum cognoscibilium a priori, altera est ex parte cognoscentium a posteriori.*

moderna das „aposterioristische" Verfahren bedeuten solle. Nun haben die Ausdrücke *a priori* und *a posteriori* innerhalb der okkamistischen Logik ihre ganz bestimmte traditionelle Bedeutung[1]: sie bezeichnen genau den Gegensatz der aristotelischen Analytik zwischen deduzierbarem „Wissen" und (durch die Sinne vermittelter) „Erfahrung". Für Gerson erhält dieses Begriffspaar dadurch seine besondere Wichtigkeit, daß es ihm darauf ankommt, an allem Seienden die Doppelexistenz als „reales" und als „subjektives" Sein (*esse reale et esse obiectale*) nachzuweisen — und entsprechend alles Wissen einerseits auf das Erfassen einer extramentalen Realität (*suppositio personalis*), anderseits auf die rein intramentalen Vorgänge logischer Verknüpfung und Verarbeitung (*suppositio materialis*) zurückzuführen; durch diese Parallelstellung „realer" und „sermozinaler" Wissenschaft hofft er eine Versöhnung der erkenntnis-theoretischen Parteigegensätze herbeizuführen. BENARY dagegen, offenbar ohne nähere Kenntnis dieser Zusammenhänge, legt sich die in ihrer Kürze mehrdeutige Gersonstelle so zurecht, daß er dem „aprioristischen" Prinzip diejenige Methode zuweist, die „von den Dingen ausgeht". Dieser Weg, sagt B., „stößt auf sachliche Schwierigkeiten, die er aus den gegebenen Tatsachen wiederum zu erklären sich bemühen muß. Er setzt dabei voraus, daß die menschliche Erkenntnis den Dingen entspricht. Erkenntnistheoretisch ist dieser Weg daher recht anfechtbar." Eine nähere Erklärung dieser dunkeln Andeutungen sieht man vergebens. Im Gegensatz dazu soll die *via moderna* nichts anderes sein, als das bekannte scholastische Beweisverfahren, das von gegebenen Autoritäten ausgeht, deren Meinungen gegeneinander abwägt und aus dieser Erörterung zum Schlusse gelangt. Dabei scheint es BENARY unbekannt geblieben zu sein, daß er mit dieser angeblich „modernen" Methode nichts anderes beschreibt, als das in der gesamten Scholastik, insbesondere seit Abälards Zeiten, übliche Darstellungs- und Beweisverfahren. Er stellt zur Veranschaulichung zwei (inhaltlich gleichgültige und einander durchaus nicht berührende) Teilstücke scholastischer Erörterungen nebeneinander: eine *quaestio* des „mo-

---

[1] Vgl. Albert von Sachsen, PRANTL IV, 78, N. 302, Marsilius von Inghen ibid. 98, N. 390 und oft im Sentenzenkommentar. Übrigens finde ich bereits im *prologus* zum Sentenzenkommentar Okkams eine ausführliche Erörterung der Frage, *utrum omnis passio demonstrabilis sit de suo subiecto primo a priori*, oder ob das nur *per experiantiam* möglich sei. Danach ist der Sprachgebrauch älter als von PRANTL IV 78 angenommen.

dernen Thomisten"(!) Nikolaus Magni und eine *difficultas* des „Aprioristen" Konrad Summenhart, deren eine deutlich jenes bekannte Schema des *sic et non*-Verfahrens zeigt, während die andere in schlichterem und knapperem Fortschreiten mehr eine inhaltliche Erörterung bietet. Irgendwie beweiskräftig würde diese Nebeneinanderstellung natürlich nur dann sein, wenn sich beweisen ließe, daß die *via antiqua* prinzipiell jenes ältere Schema in ihren Demonstrationen aufgegeben hätte. Die Frage wird uns noch zu beschäftigen haben. Aber auch im Falle ihrer Bejahung würde die eigentliche Kernfrage offen bleiben: sollte die Einführung der *via antiqua* nichts weiter bedeutet haben als eine gewisse Vereinfachung des überkommenen Demonstrationsverfahrens? Benary, der in dieser Vereinfachung eine grundsätzliche (freilich nicht näher definierte) Umgestaltung der Methode erblickt und das Wesen der *via antiqua* darin erschöpft sieht, hat naturgemäß die größten, von ihm selbst aber nicht voll erkannten Schwierigkeiten, diese Auffassung mit den zahlreichen entgegenstehenden Äußerungen der Quellen zu vereinigen, die so gut wie ausnahmslos eine zunächst logische Differenz der beiden „Wege" mit den weitergreifenden Gegensätzen der großen philosophischen Schulen in Verbindung bringen.

Unsere Fragestellung ist nunmehr deutlich: handelt es sich bei dem Unterschied der *via antiqua* und *moderna* um das alte Universalienproblem (Aventin), um eine Verschiedenheit mehr des Lehrstoffes als der philosophischen Theorie (Prantl), um eine literarische Fehde, die sich zu tiefgreifenden Gegensätzen des philosophisch-theologischen Systems und der Weltanschauung auswächst (Hermelink), oder endlich um einen bloß logisch-methodologischen Gegensatz philosophisch neutraler Art (Benary)? Und weiterhin: ist die Einführung der *via antiqua* auf den deutschen Universitäten als eine Art Vorspiel bezw. als Parallelerscheinung zum Eindringen des innerlich ihr verwandten Humanismus zu betrachten (Zarncke, Janssen, Hermelink), steht sie im Zusammenhang mit den innerkatholischen Reformversuchen des 15. Jahrhunderts (Maurenbrecher) und stellt sie eine Reaktion dar gegen den Triumph der nominalistischen Geistesrichtung in der Epoche der großen Reformkonzilien (Zarncke)?

Unser Überblick hat uns gezeigt, daß die Beantwortung dieser Fragen bisher im wesentlichen nur nach systematischen Gesichtspunkten versucht worden ist. Man sah die Gegensätze zwischen Okkamismus, Thomismus und Skotismus sowie den zwischen *via*

moderna und *via antiqua*, fragte unmittelbar nach dem gegenseitigen sachlichen (nicht historisch-genetischen) Verhältnis dieser Gegensätze, suchte gleichzeitig den Inhalt der verschiedenen Debatten zwischen den Parteien auf eine gemeinsame, alle Einzelprobleme lösende Formel zu bringen und hielt weder die zeitlichen Epochen noch die verschiedenen nationalen und lokalen Schauplätze des Streites auseinander. Das Ergebnis dieser Forschungen ist eine scheinbar unauflösliche Verwirrung der Ansichten. Nun liegen unleugbar für eine historisch-genetische Betrachtung dieser Dinge große Schwierigkeiten vor: schon in der Beschaffenheit des Quellenmaterials. Die Akten der verschiedenen Universitäten sind erst zum kleinsten Teile zugänglich gemacht. Insbesondere für die romanischen Länder fehlt es an ausreichenden Vorarbeiten und Quellenpublikationen, um das dortige Verhältnis der beiden Schulen genauer verfolgen zu können[1]. Und doch wäre z. B. für die Darstellung der Entwicklung des Neuthomismus im 15. und 16. Jahrhundert eine genauere Kenntnis der spanischen Universitätsverhältnisse besonders erwünscht. In dieser Ausdehnung beabsichtigt die nachfolgende Untersuchung das Problem nicht aufzunehmen; sie begnügt sich grundsätzlich mit der Aufhellung der deutschen Verhältnisse. Aber diese sind nicht zu verstehen, ohne zum mindesten die Parteikämpfe an der Pariser Universität im 14. und 15. Jahrhundert zu studieren; denn zwischen den deutschen Universitäten und Paris bestanden bis zur Reformation die engsten Wechselwirkungen. Nun sind die Akten der Pariser Universität bis 1452 musterhaft ediert; aber gerade für die folgenden Jahrzehnte, in denen sich die wichtigsten Kämpfe der beiden Schulen in Deutschland abspielen, läßt uns die Edition bisher im Stich. Eine neuere quellenmäßige Darstellung der Pariser Universitätsgeschichte existiert nicht; die Angaben bei BOULAEUS, von dem alle späteren Darstellungen abhängen, sind für unsere Frage wertvoll, aber unzureichend. Auch für Deutschland ist das bisher bekannt gewordene Quellenmaterial dürftig genug. Vor allem ist die Zerstreuung der Quellen zur Kölner Universitäts-

---

[1] Was die Vorgeschichte des Wegestreites seit dem 14. Jahrhundert anlangt, so bedaure ich lebhaft, die vom Aschendorffschen Verlage angekündigte Untersuchung P. EHRLES: „Der Sentenzenkommentar Peters v. Candia, des Pisaner Papstes Alexander V., ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des 14. Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestreites“ (Franziskan. Studien, Beihefte) nicht mehr benützen zu können.

geschichte zu bedauern; die in dem HANSENschen Regestenwerk neuerdings gesammelten Überreste geben für unsere Frage nicht allzuviel her. Überhaupt bieten die Materialien aus Universitätsarchiven meist nur dürftige äußerliche Notizen; der Inhalt des Lehrunterschiedes wird kaum einmal angedeutet. Man muß schon, wie es PRANTL tat, in die beiderseitigen Lehrbücher und sonstigen Schriften eindringen, um auf festen Grund zu kommen. Immerhin läßt sich, wie mir scheint, auf diesem Wege und durch Ergänzung des bisher Bekannten aus ungedruckten Heidelberger Quellen (Heidelberg spielt ja in unserer Frage eine besonders wichtige Rolle!) schon jetzt eine Art Entstehungsgeschichte des Schulstreites statt einer bloßen Definition der Gegensätze zustande bringen. Der Versuch dazu wird auf den folgenden Blättern unternommen. Ist die Genesis und das Wesen des Schulgegensatzes erst einmal klar gelegt, so mag die Schilderung seines Fortlebens und Absterbens der Geschichte der einzelnen Hochschulen überlassen bleiben.

2. Kämpfe um den Okkamismus an der Pariser Universität.

Über die Kämpfe der Pariser Universität gegen die philosophischen und theologischen Neuerungen Okkams im 14. Jahrhundert stehen uns bisher nur vereinzelte, zufällig erhaltene Zeugnisse zur Verfügung. Die ältesten dieser Quellenstücke lassen sogleich eine doppelte Front der akademischen Körperschaften gegenüber der neuen Lehre erkennen: die theologische Fakultät wehrt sich gegen gewisse radikale Konsequenzen aus der antirationalistischen Gotteslehre Okkams, die artistische gegen eine sophistisch-skeptische Ausnutzung seiner erkenntnistheoretischen Doktrin. Die Verurteilung von 40 Thesen des Johann von Mirecourt aus dem Jahre 1347[1] durch die Pariser Theologen wendet sich in der Hauptsache gegen eine ethisch bedenkliche Übertreibung des Gedankens der unbegrenzten Willkür Gottes. Damit ist ein Motiv angeschlagen, das wir noch 1473 in den Kämpfen der Pariser und Löwener Theologen (s. u!) sich wiederholen hören: der alte Gegensatz zwischen rational-spekulativer und irrational-ethischer Fassung der Gottesidee, Primat des Verstandes *contra* Primat des Willens — nur daß dieser Gegensatz hier abnorm zugespitzt ist durch den extremen Radi-

[1] DENIFLE, Chart. Univ. Paris. II, 1, p. 610—14. Literatur über Joh. v. M. bei ÜBERWEG-BAUMGARTNER II[10].

kalismus Johanns von Mirecourt, eines echt französischen Theologen. Unsere Betrachtungen zur Theologie des Marsilius von Inghen haben uns bereits gezeigt, daß dieser Radikalismus nicht als typisch gelten darf für die okkamistische Schultheologie: in deren Bereich gab es zahlreiche Vermittlungen zwischen der voluntaristischen und intellektualistischen Doktrin. Wichtiger für unsere Frage sind deshalb die Beschlüsse der Pariser Artistenfakultät von 1339 und 1340 gegen die okkamistische Logik.

Soweit diesen Beschlüssen eine nähere Begründung und Ausführung beigegeben ist[1], läßt sich erkennen, was den Hauptanstoß erregt: einige Magister üben an den Texten ihrer Vorlagen Kritik, indem sie eine wörtliche (sermozinale) Bedeutung der Textworte von einer sachlichen unterscheiden. Vielfach werde dann der „sermozinale" Sinn der betreffenden Stelle als falsch erwiesen, während doch die sachliche Meinung des Autors gar nicht zu mißdeuten und unbezweifelbar richtig sei; der Sprachgebrauch (*sermo*) besitze ja gar keine selbständige Bedeutung: nur auf den materiellen Inhalt des Textes komme es an; über den Sprachgebrauch entscheide einfach die Absicht des Autors[2]. In andern Fällen wird die Unterscheidung der verschiedenen Arten von „Supposition" des *terminus* zu ähnlichen sophistischen Mißdeutungen des Autors benutzt: z. B. wird ihm „personale Supposition" (also unmittelbare Beziehung des Ausdrucks auf ein Einzelding) untergeschoben, während er vielleicht ein ganz anderes Verhältnis von Ausdruck und zugehöriger Sache im Sinne hatte; oder man leugnet die Möglichkeit zu einer Distinktion verschiedener Beziehungen, in denen ein Urteil stehen kann, indem man blos die nächstliegende Bedeutung (*sensus proprius*) anerkennt und so das zu erklärende Urteil absichtlich mißversteht. Das alles seien Sophistereien, die sich gewaltsam an den Sprachausdruck klammern, statt sich an die Sache zu halten; damit werde der Wahrheit nicht gedient: in Wahrheit sei die Sache immer wichtiger als der Name dafür[3].

---

[1] DENIFLE, Chart. II, 1, Nr. 1023 (1339, ohne nähere Ausführung); Nr. 1042 (1340) ausführlicher. — Auszüge daraus bei STÖCKL II 1036ff., K. WERNER Gesch. des Thomismus 125f.

[2] l. c. p. 505/6: *Et quia sermo non habet virtutem, nisi ex impositione et usu communi auctorum vel aliorum, ideo talis est virtus sermonis, qualiter eo auctores utuntur et qualem exigit materia, cum sermones sint recipiendi penes materiam subiectam.*

[3] *Disputationes dyalectice et doctrinales, que ad inquisitionem veritatis intendunt, modicam habent de nominibus sollicitudinem.*

Man sieht ganz deutlich: hier wird das Aufkommen einer neuen Methode der Textauslegung im akademischen Unterricht bekämpft, die sich nicht mit einer Besprechung des Sachinhalts der Vorlagen begnügt, sondern den Sprachausdruck logisch bearbeitet und alle Hilfsmittel der terministischen Logik dazu benützt, um künstliche Schwierigkeiten der Auslegung zu schaffen und ebenso spitzfindig zu lösen. Zum erstenmal kann man hier das spätere Schlagwort der „Realisten" anklingen hören: *Nos imus ad res, de terminis non curamus!*" Es richtet sich hier gegen einen übertreibenden Mißbrauch der neuen logischen Hilfsmittel, die der „Terminismus" bot, ohne daß die Träger der bekämpften Methode namentlich sichtbar würden. Zu beachten ist insbesondere, daß weder der Terminismus selbst noch seine übertreibende Anwendung ausdrücklich mit dem Namen Okkams in Verbindung gebracht wird, wenn auch die Fakultät am Schluß des Aktenstückes ein älteres allgemeines Verbot des Okkamismus erneuert. Daß nun gerade die Anfänge der neuen logischen Methode nicht frei blieben von sophistischen Entgleisungen, ist nicht schwer vorzustellen. Dagegen würde ich nach meiner Kenntnis okkamistisch-„moderner" Schriften des 15. Jahrhunderts nicht wagen, die hier gegebene Beschreibung der Methode „terministischer" Kommentare auf die ganze Schule Okkams ohne weiteres für anwendbar zu erklären. Bei Marsilius von Inghen z. B. findet sich die gerügte Neigung zu künstlicher „sermozinaler" Mißdeutung des Autors keineswegs; da aber diese methodische Neuerung ganz offenbar mit der Einführung der terministischen Logik zusammenhängt, werden wir darauf zu achten haben, wieweit sie etwa als Unterscheidungsmerkmal in die späteren Entwicklungsstadien hineinreicht.

Wesentlich leichter ist die historische Fixierung eines weiteren — erkenntnistheoretischen — Differenzpunktes zwischen Herkommen und Reformern. Die Fakultät verbietet nämlich die Verkündung der Lehre, alle Wissenschaft handle nur von den „Zeichen", nicht von den „Dingen"; in Wahrheit seien die „Zeichen" nur als Mittel zur wissenschaftlichen Erkenntnis der Dinge, nicht selbst als Gegenstand der Erkenntnis zu betrachten[1]. Damit ist ganz eindeutig die Lehre Okkams von dem rein intramentalen Charakter

[1] *Item, quod nullus dicat scientiam nullam esse de rebus, que non sunt signa, id est que non sunt termini vel orationes, quoniam in scientiis utimur terminis pro rebus, quas portare non possumus ad disputaciones. Ideo scientiam habemus de rebus, licet mediantibus terminis vel orationibus.*

des Erkennens bezeichnet, das Hauptstück der neuen Erkenntnistheorie[1]. Warum wird sie so lebhaft bekämpft? Der nächste Satz zeigt es deutlich: hinter der Lehre vom subjektiven Charakter der Erkenntnis droht die Leugnung der realen Bedeutung der metaphysischen Begriffe, wie sie eben damals Nikolaus von Autrecourt bis zu extremer Negation aller Metaphysik trieb. Es wird vor einem leicht mißzuverstehenden Lehrsatz gewarnt, der sich in fast wörtlicher Wiederholung unter den ein paar Jahre später zu Avignon verdammten und widerrufenen „Ketzereien" des Nikolaus von Autrecourt findet[2]. Damit aber wird uns das Interesse der Pariser Aristoteliker an dem Verbote der gefährlichen okkamistischen Doktrin erst ganz deutlich: der in Avignon Verketzerte hatte nichts anderes getan, als mit echt französischem Radikalismus der logischen Konsequenz aus den empiristischen und subjektivistischen Sätzen der Erkenntnislehre Okkams skeptische Folgerungen gezogen, die das Fundament der ganzen aristotelischen Metaphysik über den Haufen warfen. Indem er die Erkenntnis als rein innerseelischen Vorgang von der Einwirkung des „Objektes" völlig loslöste[3] und als einziges Prinzip der logischen Denkoperationen den Widerspruchssatz in logischer und metaphysischer Formulierung gelten ließ, gelangte er zu einem *ignoramus* gegenüber den fundamentalen Begriffen der Metaphysik: der Substanz, Kausalität, Finalität, der metaphysischen Priorität usw., ja zu einer skeptischen Haltung gegenüber aller Erkenntnis der Außenwelt überhaupt[4].

Hier haben wir also den Gegensatz der „Realisten", denen es um die Aufrechterhaltung der Grundlagen ihres metaphysischen Systems zu tun ist, und eines höchst zweifelsüchtigen „Nominalismus" in schroffster Form. Die Verkündung des päpstlichen Verdammungsurteils gegen den Magister Nikolaus erfolgte im Mai 1346; am 20. desselben Monats erging eine päpstliche Bulle an die Universität Paris[5], die ohne nähere Bezeichnung vor den unnützen und irrigen Doktrinen gewisser „auswärtiger" Lehrer warnte, insbesondere vor ihrer Verachtung und Vernachlässigung der Texte des Aristoteles „und anderer Meister" und der „alten"

---

[1] Vgl. Studie I, p. 62. [2] Denifle, Chart. II, p. 507: *quod deus et creature nihil sunt;* vgl. ibid. Nr. 1124, Lehrsatz 32. [3] Ibid. 580, Lehrsatz 48. [4] Vgl. Cl. Baeumker, Arch. f. Gesch. d. Philos. X, 252—4 und die bei Ueberweg-Baumgartner[10] 609, 615ff. zitierte Literatur. [5] Chart. II, 1, p. 587, Nr. 1125.

Kommentatoren. Das wird schwerlich ohne Zusammenhang mit dem Prozeß des Nikolaus von Autrecourt geschehen sein. Wenn aber gleichzeitig die Theologen ermahnt werden, den Text der Bibel und der Kirchenväter nicht zu vernachlässigen zugunsten höchst unnützer philosophischer Quästionen und anderer *curiosae disputationes et suspectae opiniones doctrinaeque peregrinae et variae*, so muß man sich hüten, auch diesen Tadel ohne weiteres und ausschließlich als Absage an die okkamistische Schule auszudeuten. Das Überwuchern formallogischer und metaphysischer Argumentationen ist eine Erscheinung, die im späteren Mittelalter in allen Wissensdisziplinen sich bemerkbar macht und nicht auf bestimmte Schulrichtungen beschränkt bleibt. Sie hängt mit dem ganzen scholastischen Lehrbetrieb, insbesondere den Disputationen, auf das genaueste zusammen und hat ihre eigentliche Wurzel, wie die Quellen gelegentlich versichern, in der Pariser Lehrtradition, die das *magisterium in artibus* und damit eine ungemein gründliche formallogische Schulung zur Voraussetzung alles höheren Studiums machte. Der Kampf gegen das Übermaß rein logischer Argumentationen innerhalb der Theologie, aber auch der Jurisprudenz, wird von den Einsichtigen aller Fakultäten und aller Parteilager (auf seiten der „Modernen" ist Joh. Gerson das bekannteste Beispiel) immer wieder aufgenommen[1], offenbar ohne durchgreifenden Erfolg, wie noch zahlreiche Lehrbücher des 15. Jahrhunderts aus allen Parteilagern zeigen. Bemerkenswert ist, daß dieselben Übertreibungen der syllogistischen Methode schon im 13. Jahrhundert den italienischen Juristen Anlaß zu heftiger Polemik gaben gegen die französische Rechtsschule, die ihren Hauptsitz in Orléans hatte[2]. Schon diese Tatsache sollte vor den Versuchen neuerer

---

[1] Dem entspricht die Bestimmung der vom Papste 1366 gegebenen Statuten, in den Sentenzenvorlesungen sich streng an den Text des Lombarden zu halten, logische und rein artistische Quästionen zu vermeiden, allen Nachdruck auf die theologisch-moralische Auslegung zu verwenden usw. Chart. III, Nr. 1319.

[2] Vgl. E. M. Meijers De universiteit van Orléans in de XIII.e eeuw, Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis, Deel II, afl. 4, p. 489ff. Ibidem 491, N. 2 eine Stelle aus dem *proëmium* zu dem Digestenkommentar des Albericus de Rosate, die die Ansicht des Ricardus Malumbia (Padua) widergibt: *Ipse enim irridebat aliquos doctores contemporaneos suos, qui studebant tradere scientiam nostram modo sillogistico, sophistico et dialectico, et dicebat considerari debere, quod scientia nostra tradi non debet hoc modo . . . et non reperietur, quod ipsi iurisconsulti arguerint modo, quomodo arguunt doctores moderni et*

Darsteller warnen, diese gemeinscholastische Entartungserscheinung einseitig auf das Schuldkonto der „terministischen" Schule zu setzen.

Vergeblich blieben aber auch die oben geschilderten Versuche der Pariser Artistenfakultät und des Papstes, den Einfluß okkamistischer Ideen auf die Pariser Lehrtradition zurückzudrängen. Warum? Letzten Endes doch wohl deshalb, weil die okkamistische Strömung sich einzufügen wußte in das eingefahrene Strombett der aristotelischen Traditionen. Die Buridan, Oresme, Albert von Sachsen, Marsilius von Inghen und Gregor von Rimini waren weit davon entfernt, die peripatetische Metaphysik in ihren Grundlagen anzuzweifeln; die Realität der Außenwelt und die Zuverlässigkeit physikalischer Erkenntnis stand ihnen ebenso fest wie nur irgendeinem Thomisten der alten Schule. Eine kritische Mißdeutung der überlieferten logischen Lehrbücher mit sophistischen Mitteln und ein grundsätzlicher Zweifel an dem kanonischen Werte der aristotelischen Philosophie und der „alten" Commentatoren findet sich nirgends in ihren Schriften. Und ebensowenig hielt die okkamistische Theologie an allen extremen theologischen Lehrsätzen Okkams fest, wie man denn überhaupt die theologischen Schulen nicht so einfach nach Schulhäuptern und logischen Prinzipien trennen darf, wie das meist geschieht; der umfassende Gesichtskreis des theologisch-metaphysischen Denkens ermöglichte mannigfaltigere Kombinationen, als sie im Bereich mehr elementarer Disziplinen üblich waren[1].

In diesem eingeschränkten Sinne kann an einem Siege der „okkamistischen Richtung" in Paris etwa seit der Mitte des 14. Jahrhunderts kein Zweifel sein; alle wirklich bedeutenden

---

discipulos instituunt, et quod originem habuit a doctoribus ultramontanis (d. i. v. d. Franzosen) *qui . . . aliqui fuerunt magis subtiles quam utiles . . .; arguere enim in scientia nostra ad decapitationem de formato et forma, substantia et accidenti et similibus modis et argumentis sillogisticis non credere bene tutum . . .* Die „moderni" dieser Polemik sind natürlich nicht die Okkamisten.

[1] Für diese Abschwächung der Schulgegensätze ist sehr interessant das Ergebnis der Studie von Heidingsfelder über Albert v. Sachsen (Baeumkers Beiträge XXII, 1921), nach der der Ethikkommentar Alberts als sklavische Nachahmung des Kommentars v. Walter Burleigh zur nikomach. Ethik des Aristoteles zu betrachten ist. W. Burleigh war heftiger Gegner des Nominalismus und ein Schüler des Duns Skotus — das hinderte nicht ein Plagiat seiner ethischen Schrift durch einen Okkamisten.

Lehrer gehörten ihr an. Auch nach dem Abzug der Deutschen beim Ausbruch des kirchlichen Schismas[1] vertraten die glänzendsten Häupter der Universität, die neuen Führer der konziliaren Bewegung, Petrus de Alliaco und Johannes Gerson, den ,,Nominalismus" der Schule Okkams. Nur ist freilich der Nominalismus Gersons von eigener Art, und in seinen Schriften spiegeln sich die philosophischen und theologischen Gegensätze der Zeit auf eine so besondere Weise, daß wir einen Augenblick bei ihrer Betrachtung verweilen müssen. Das für uns Wesentliche enthalten die Abhandlungen *De modis significandi* und *De concordia metaphysice cum logica*[2], die zugleich ein helles Schlaglicht auf den Stand der Parteigegensätze um 1426 werfen.

Das ganze Interesse Gersons ist auf den Nachweis gerichtet, daß auch vom Standpunkt der nominalistischen Erkenntnistheorie eine christliche Metaphysik möglich ist, ja daß die nominalistische Lehre das unbeirrte Festhalten an den supranaturalen Wahrheiten des christlichen Dogmas der Vernunft leichter macht, als es der Realismus vermag. Er betont immer wieder den Dualismus alles Seins als ,,Seiendes an sich" (*ens pro natura rei in seipsa*) und als ,,subjektive Vorstellung" des menschlichen oder göttlichen Bewußtseins (*prout habet esse objectale seu repraesentativum in ordine ad intellectum creatum vel increatum*) — wobei die Voraussetzung des göttlichen Bewußtseins (schon in dieser fundamentalen Distinktion!) sogleich die Naivetät des erkenntnistheoretischen Standpunktes zeigt. Dabei ist das ,,Seiende an sich" gewissermaßen als Stoff oder Substrat der subjektiven Vorstellung (*quasi materia vel substratum vel subiectum rationis obiectalis*) zu betrachten: beide sind notwendig aufeinander bezogen, und in dieser Beziehung liegt der Schlüssel zur Versöhnung im Streit der beiden erkenntnistheoretischen Schulen: der ,,Formalisten" (*formalizantes*) und ,,Terministen"[3].

Alle hierhergehörigen Äußerungen Gersons[4] lassen darauf schließen, daß hier als ,,Formalisten" und Gegner der ,,Terministen" die Anfänger der skotistischen Metaphysik mit ihrer Überfülle subtil erdachter metaphysischer Seinsformen (*formalitates*) bezeichnet werden sollen; die Beseitigung dieser ,,unnützen Kuriosi-

---

[1] S. Studie I, p. 29ff. [2] Opera, ed. Du Pin, tom. IV, ed. 2 (1738), sp. 816 bezw. 821ff. Datum: 1426 (sp. 830). Dazu vgl. Prantl IV 141 und Schwab Joh. Gerson, 293ff. [3] l. c. 821/2. [4] Vgl. insbes. Prantl IV, 144, N. 595.

täten" gehörte bekanntlich zu den Hauptzielen der okkamistischen Lehre. Wie denkt sich nun Gerson die Auflösung dieses Schulstreites? Alle Wissenschaft, sagt er, kann sich immer nur auf den subjektiven Vorstellungen (*rationes objectales*), nicht auf den Dingen selbst aufbauen. Diese Vorstellungen aber sind nur begriffliche, nicht reale „Formen" der Dinge (*formae rerum non reales*, *sed intentionales*, *conceptibiles vel intelligibiles*). Es ist darum eine unbegründete Voraussetzung, anzunehmen, daß den logischen Denkoperationen, die der Intellekt mit den Vorstellungen vornimmt (z. B. in der Abstraktion), ohne weiteres gewisse reale Veränderungen oder Unterscheidungen in der Welt des objektiven Seins entsprechen müßten — eine Voraussetzung, die ganz offenbar die (skotistischen) „Formalisten" zu Irrtümern verführt, indem sie ihre logischen Distinktionen ohne weiteres als metaphysische Realitäten in der Welt der objektiven Dinge betrachten, nicht in erster Linie als subjektive Denkgebilde; sie bauen ihre metaphysischen Konstruktionen in die leere Luft, indem sie ihre Gedanken bilden gewissermaßen ohne Rücksicht auf die Natur des Denkens[1]. Anderseits fehlt es nun aber den logischen Operationen des wissenschaftlichen Denkens keineswegs an jeder Beziehung zu den sachlichen Verhältnissen der objektiven Welt. Diese wird vielmehr in der *suppositio personalis* vermittelt, indem jeder Begriff als Zeichen dient für eine durch ihn bezeichnete extramentale Wirklichkeit.

An dieser Stelle spielt die Lehre von der Supposition und den *modi significandi* ihre Rolle; Gerson baut sie nicht ohne Verwertung skotistischer Gedanken auf, mit der charakteristischen Vermischung sprachlich-grammatischer und logischer Überlegungen, die dem Terminismus eigen ist. Das wissenschaftliche Denken baut sich in seinen letzten Elementen auf sprachlichen Bezeichnungen des Gedachten auf. Jeder Sprachausdruck (*dictio*) kann aufgefaßt werden entweder als bloßer Schall oder Schriftzeichen oder als Objekt des Willens oder aber als „Bezeichnung" (*significatio*).

[1] *Ens non mutatur in suo esse reali neque diversificatur per mutationem vel diversitatem sui esse obiectalis. Et hic est lapsus volentium formalizare vel metaphysicare in suo esse reali, secludendo illud esse, quod habent obiectale, quasi si quis vellet intelligere sine intellectu vel ratiocinari sine ratione. Res enim non ratiocinantur in seipsis, nec praescindunt, nec universalizantur, nec signantur, nec abstrahunt, nec abstrahuntur, quoniam istae sunt operationes intellectus, non rerum ipsarum — quamvis sint pro rebus huiusmodi operationes, secundum suppositionem personalem et quasi formalem, nec non ex parte rei, si ita placet, rei.* l. c. 822.

Nur in dieser letzten Bedeutung ist der Sprachausdruck hier zu betrachten. Er kann entweder sich selbst (als Sprachausdruck, als Vorstellung oder als Begriff) „bezeichnen" (z. B. der Ausdruck *equus* die Vorstellung „Pferd" oder das Substantivum masc. gen. *equus*) oder aber eine (extramentale) Sache für das Bewußtsein „vertreten". Im ersteren Falle findet *suppositio materialis* statt, die zu den Wissenschaften der Logik, Grammatik und Rhetorik, den „sermozinalen" Wissenschaften hinführt; im letzteren liegt *suppositio personalis* vor, auf der sich alle „realen" Disziplinen (Ethik, Mathematik, Physik, Metaphysik) aufbauen. Die Unterscheidung zwischen einem indirekten Verhältnis des Begriffs zur Sache und einem direkten (*impositio secundae* bzw. *primae intentionis*) fällt mit der eben genannten Distinktion zusammen. Die Betrachtung dieser verschiedenen Arten der Bezeichnung (*modi significandi*) und der damit identischen Natur der subjektiven Vorstellungen (*rationes obiectales*) ist darum für das richtige Verständnis und die gegenseitige Abgrenzung der verschiedenen Disziplinen höchst notwendig. Auch die Metaphysik und die Realwissenschaft überhaupt darf sich diesen Betrachtungen nicht verschließen, wenngleich sie selbst die Begriffe vermöge der *suppositio personalis* nur nach ihrer real-sachlichen, nicht nach ihrer grammatisch-logischen Bedeutung verwendet. Denn aus der Mißachtung der erkenntnistheoretischen Unterlagen der metaphysischen Konstruktion entsteht nur zu oft heillose Verwirrung: insbesondere die (schon berührte) Verwechselung der Produkte des eigenen Denkens mit metaphysischen Realitäten, die in ihren phantastischen Formen geradezu als Wahnsinn bezeichnet wird. Statt dessen gilt es auch für den Metaphysiker, die Rolle und die Natur des Erkenntnisvermögens zu studieren, um die Tragweite seiner Schlüsse recht zu verstehen[1]. Anderseits ist aber auch vor dem barbarischen Unverstand gewisser „Terministen" zu warnen, die den Begriff nur nach seiner grammatisch-logischen Bedeutung (*secundum modum significandi materialiter*), nicht nach seiner realen Sachbedeutung zu verarbeiten wissen und deshalb mit gutem Grunde die Verachtung der „Metaphysiker" (*metaphysici*) sich zuziehen. In Wahrheit hat die subjektive Vorstellung zugleich ihre Beziehung auf das Objek-

[1] *Subtilitas Metaphysicantium debet attendere conditionem et naturam virtutis cognitivae praesertim intellectivae, quoniam secundum diversitates operationum cognitivarum, maxime intellectualium, accipienda est varietas rationum objectalium, seu modorum significandi formalium, vel ex natura rei.* L. c. 824.

tive, und selbst die Allgemeinbegriffe (der eigentliche Gegenstand der Wissenschaft), so wenig ihnen als solchen eine reale Existenz außerhalb der Seele zukommt, sind doch sachlich in einer gewissen *aptitudo* der Einzeldinge gegründet[1].

Die Unentbehrlichkeit der Erkenntnislehre für den Metaphysiker wird sogleich an einem Beispiel gezeigt. Sie bewahrt ihn nämlich vor dem Irrtum, etwa anzunehmen, Gott erkenne die Dinge *materialiter*, *contingenter*, *mutabiliter*, *dependenter* usw., darum weil die Dinge *ab extra* materiell, *dependentes*, *contingentes*, *mutabiles* usw. sind. Die Einsicht in die grundsätzliche Wesensverschiedenheit von Sein und Erkennen wird einen solchen Irrtum verhindern. Aber es gilt auch, die Grenzen metaphysischen Denkens überhaupt in erkenntnistheoretischer Einsicht zu begreifen. So muß der Metaphysiker sich hüten, auf Grund seiner logischen Konstruktionen ohne weiteres theologische Fragen entscheiden zu wollen: er würde etwa in rein logischer Abstraktion zu dem Schlusse kommen, daß Gott als oberstes *universale immutabilis et necessitate unicus* sei, während ihn doch die übernatürliche Einsicht, wie sie die Gnade Gottes uns einflößt, von der dreifaltigen Natur Gottes und seiner freien Willkür überzeugen sollte. Ein anderes Beispiel: wer das Sein als Vorstellung (*esse obiectale*) mit dem realen Sein (*esse reale*) identifiziert, würde zu dem falschen Schlusse kommen, daß die geschaffenen Dinge darum, weil sie als Ideen von Ewigkeit her im Geiste Gottes waren, auch *realiter* „ewig" (also nicht in der Zeit geschaffen) seien, was der Offenbarung widerspricht.

Also gegenseitige Ergänzung der „sermozinalen" und „realen" Disziplinen an Stelle des Kampfes wird hier gepredigt. Was die Skotisten den „Terministen" vorwerfen, kennen wir schon aus dem Statut der Pariser Artistenfakultät von 1340 (s. o. p. 20): es ist die Lehre Okkams, daß alle Wissenschaft nur von den „Zeichen", nicht von den „Dingen" handle. Indem Gerson dieser Lehre zustimmt und die Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen dem Sein in der Vorstellung und dem „realen Sein an sich" für die Metaphysik und Theologie betont, will er doch gleichzeitig daran festhalten, daß die Zeichen nicht nur subjektive Gebilde sind, sondern zugleich eine reale Bezogenheit auf die „äußere" Welt besitzen, so daß auch vom Boden der „terministischen" Erkenntnislehre[2] aus ein Aufbau

[1] l. c. 824/5. Prantl N. 589—90, 603.

[2] Er selbst spricht von *terministae* und meint damit die okkamistische Erkenntnistheorie und Logik; an sich ist der von Prantl aufgenommene Ausdruck irreführend und besser zu vermeiden (vgl. Studie I, p. 52f., bes. 53 N.1).

der „realen“ Disziplinen, insbesondere der Metaphysik, möglich ist. Wir wissen bereits aus der früheren Betrachtung, daß Gerson mit dieser Auffassung innerhalb der okkamistischen Schule keineswegs alleinstand. Die okkamistische Erkenntnislehre hatte längst ihre gefährliche Zuspitzung verloren. Dennoch sind die alten Bedenken gegen sie offenbar noch immer nicht ausgestorben; noch immer scheint der Kampfruf der Gegner zu lauten: reale Sachwissenschaft *contra* sermozinale Logik. Wir werden ihn bis zum Ende des Jahrhunderts immer wieder ertönen hören.

Was Gerson seinerseits den Gegnern vom andern Lager vorwirft, sind im wesentlichen ihre skotistischen „Subtilitäten“, ihre Willkür in der Hypostasierung logischer Begriffe zu metaphysischen Realitäten. Damit verfallen sie einem viel ärgeren Begriffsspiel als die von ihnen gescholtenen „Terministen“[1], komplizieren willkürlich die echte, einfache aristotelische Logik und verwirren alle Wissenschaften, insbesondere die Theologie, durch die grundstürzende Veränderung der herkömmlichen Bezeichnungen. Also hier erscheinen gerade die „Skotisten“, nicht die „Terministen“, als die Sophisten, denen die Theologie ihre Überfüllung mit logischen Spitzfindigkeiten verdankt[2].

Nach alledem kann an dem Wesenskern des Gegensatzes, den Gerson überwinden möchte, kein Zweifel sein: hinter der Auseinandersetzung von Real- und Sermozinalwissenschaften steckt letzten Endes ein Streit um erkenntnistheoretische Grundfragen. Und dieses Ergebnis bestätigt sich dadurch, daß die ganze Auseinandersetzung in eine Besprechung des Universalienproblems ausläuft. Die Behandlung dieses Problems im einzelnen ist durchweg wieder von theologischen, nicht philosophischen Interessen bestimmt. Sie sucht zu erweisen, daß der Realismus leicht zu pantheistischen und damit ketzerischen Konsequenzen, zu einer Vermischung der Unterschiede zwischen Gott und Kreatur in dem allgemeinsten Begriff des „Seins“ führe; seine Aufzählung kirchlicher, gegen den extremen Realis-

---

[1] Beleg bei Prantl IV, 144, N. 595: *ipsi longe grandiorem terminorum congeriem multiplicare compelluntur.*

[2] Gerson, Opp. IV, 819ff. Prantl hat das infolge eines Lesefehlers mißverstanden: l. c. p. 146, N. 608 liest er: . . . *dum repugnantes eos vocant . . . terministas* statt *repugnantes eis vocant terministas; repugnantes* ist also Akkusativ, nicht Nominativ, und Gerson hält nicht die Terministen, wie Prantl im Text annimmt, sondern ihre Gegner für Verderber der einfachen theologischen Wahrheit.

mus gerichteter Edikte erinnert den Leser sogleich an die Bekämpfung wiklifitisch-hussitischer Lehren auf dem Konstanzer Konzil. Wir brauchen dem allen in unserem Zusammenhang nicht nachzugehen[1]; wichtig ist indessen die Feststellung der engen, von PRANTL merkwürdigerweise ganz übersehenen[2] Verbindung, die zwischen diesen Erörterungen und der Tendenz der ganzen Betrachtung besteht: wenn der herkömmliche Haupteinwand gegen den Nominalismus okkamistischer Richtung darin bestand, daß man ihm seine angebliche Feindschaft gegen die Metaphysik (und damit gegen die „natürliche Theologie"), seine Beschränkung auf rein „begriffliche" statt „sachliche" Erörterung vorwarf, so suchte Gerson umgekehrt nachzuweisen, daß gerade die Metaphysik der skotistischen Realisten mit ihren „phantastischen" Konstruktionen der wahren Theologie gefährlich werde; in immer neuen Wendungen sucht er die Notwendigkeit zu erweisen, metaphysische Konstruktionen und Glaubenserkenntnis auseinanderzuhalten, die Betrachtung der Glaubenswahrheiten freizuhalten von willkürlichen Erfindungen des natürlichen Scharfsinns. Er ist kein Feind der Metaphysik; aber sie soll sich auf logische und grammatische Einsichten stützen und sich ihrer Grenzen bewußt bleiben[3]; letzten Endes ist die theologische Einsicht doch aus andern Quellen gespeist.

Damit ist denn freilich klar, daß wir es hier mit einem Theologen zu tun haben, der (aus wesentlich religiösen Motiven) an der Erweiterung jenes Risses arbeitet, den zuerst Okkam in das kunstvoll harmonische Gefüge der hochscholastischen Systeme gesprengt hatte: an der beginnenden Spaltung zwischen Glauben und Wissen. Aber zugleich ist es wichtig zu erkennen, daß diese Spaltung nicht in der geraden Richtung fortschritt, wie man sich das gewöhnlich vorstellt. Die Macht der Überlieferung, der fortdauernde Einfluß der aristotelischen Metaphysik erweist sich auch hier als überaus kräftig; in höchst seltsamer Verschrägung erscheinen die originalen Motive der philosophischen Bewegung unter dem Druck dieser Tradition. Die ganze Schwierigkeit des Problems, dem wir hier nachgehen, ist in diesen Verschlingungen begründet.

---

[1] Gute und ausführliche Wiedergabe bei SCHWAB 295ff.

[2] IV, 148, erster Absatz. PRANTL beachtet nur den Gegensatz „realer" und „sermozinaler" Wissenschaftstheorie und baut darauf seine These von der grundlegenden Bedeutung des Lehrstoffes für den Unterschied der *viae* auf; die Bedeutung der Universalienfrage leugnet er geradezu.

[3] l. c. Spalte 828; häufige Berufung auf die „Pariser Artikel" des Stephan Tempier von 1273 (dazu vgl. Studie I, 77f.).

Über den weiteren Verlauf der Streitigkeiten beider Schulrichtungen an der Pariser Universität steht uns nur eine höchst summarische Darstellung zur Verfügung, die im Jahre 1473 von den Pariser Nominalisten im Rahmen einer apologetischen, für König Ludwig XI. bestimmten Denkschrift zur historischen Rechtfertigung ihrer Partei aufgesetzt wurde[1]. Sie berührt auch die Kämpfe des 14. Jahrhunderts und bringt die damalige Verfolgung Okkams an der Pariser Universität mit den kirchenpolitischen Kämpfen zwischen Johann XXII. und Ludwig dem Baiern in enge Verbindung; die Art, wie hier Okkam als Vorkämpfer der königlichen Souveränität *in temporalibus* gegen den Papst gerühmt wird, ist zu deutlich auf die politischen Wünsche des Adressaten berechnet, als daß uns diese ganze Darstellung unverdächtig erscheinen könnte[2]. Wichtig ist indessen, daß hier — deutlicher als bei Gerson — Wilhelm Okkam als Urheber der „nominalistischen" Schulrichtung bezeichnet wird; Johannes Gerson und Petrus de Alliaco erscheinen als seine Parteigänger. Davon, daß der Name *nominales* als Schimpfname oder böswillige Verleumdung der Thomisten empfunden würde, wie PRANTL will[3], findet sich keine Andeutung; er wird vielmehr als ganz passend und selbstverständlich fortwährend gebraucht.

Folgen wir den Angaben dieser Denkschrift, so ging die nominalistische Lehre in Paris gleichzeitig mit dem allgemeinen Verfall der Hochschule zurück, als dessen Ursache die seit der Ermordung des Herzogs von Orléans (November 1407) einsetzenden französischen Bürgerkriege bezeichnet werden. Damals hätten sich die meisten bedeutenden Lehrer zerstreut, und es blieben nur wenige Albertisten übrig, die, ohne Widerstand zu finden, den Nominalismus beseitigten. Unmöglich erscheint das nicht, wenn man den trostlosen Zustand bedenkt, in den die Pariser Universität während jener Jahrzehnte tiefster politischer Schwäche Frankreichs versank,

---

[1] Abdruck bei STEPHANUS BALUZIUS, Miscellanea novo ordine digesta. t. II (Lucae 1761), p. 293ff.

[2] Es ist u. a. von „4 Artikeln" die Rede, die laut Auskunft des *liber Rectoris* von der Artistenfakultät damals als *errores Okkam* verboten worden seien, von denen aber der erste gar nicht von Okkam stamme. Ein Cardinal Johanns XXII. habe nichts daran als ketzerisch zu verdammen gewagt. Johann XXII. starb 1334. Das Deniflesche Chartularium enthält nichts von diesen — vermutlich verlorenen — Akten.

[3] IV 187. *Illi doctores nominales dicti sunt, qui . . .* das soll heißen: böswillig von ihren Gegnern zu Nominalisten gestempelt (!).

die das Regiment Karls VI. und die Anfänge Karls VII. kennzeichnet. Ihre würdelose Unterwürfigkeit gegenüber den in Paris einrückenden Engländern und ihre unpatriotische Haltung beim Prozeß der Johanna Darc waren nur äußerliche Symptome eines inneren Verfalls, der durch die Ausschließung nichtfranzösischer Kleriker von französischen Pfründen in der pragmatischen Sanktion von Bourges (1438) und die dadurch veranlaßte Fernhaltung ausländischer Gelehrter[1] noch gesteigert wurde. Es wird allgemein anerkannt, daß die lebhafte politische Tätigkeit der Universität auf den großen Reformkonzilien der Kirche ihrer wissenschaftlichen Leistung in keiner Weise entsprach. Bemerken wir vor allem, daß die Pariser Nominalisten selbst von einem Überwiegen ihrer Partei während dieser Epoche nichts zu berichten wissen[2]! Den Zustand des Pariser Lehrbetriebes um die Mitte des Jahrhunderts kennzeichnet nichts besser als die große Reform von 1452[3], die Karl VII. mit Hilfe des päpstlichen Kardinallegaten d'Estouteville durchsetzte. Da ist nicht die Rede von der Erneuerung des Thomismus u. dgl., sondern von weit mehr elementaren Dingen: man müht sich um die Abstellung der schlimmsten Ärgernisse, wie Faulheit, Völlerei, Zuchtlosigkeit der Lehrer, Vernachlässigung aller Statuten insbesondere bei den Anforderungen an Examinanden und Studierende; man verbietet Mißbräuche wie den, statt eigenen Vortrags in den Kollegstunden irgend ein fremdes Heft von einem Studenten vorlesen zu lassen u. dgl.! In der Tat ist es wichtig, bei der Betrachtung der Schulstreitigkeiten in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts sich stets vor Augen zu halten, daß wir es hier mit einem Geschlecht von Epigonen zu tun haben, deren wissenschaftliche Leistungen aller und jeder Originalität entbehren[4]. Je geringer die eigene Produktivität, um so gläubiger pflegt die Verehrung der Schulhäupter und Vorbilder aus alter Zeit zu sein, um so erbitterter dementsprechend die Parteilichkeit. Übrigens sollte man nach der These Zarnckes, der die Erneuerung des Thomismus seit etwa 1450 mit der Wiedererhebung des Papsttums in enge Verbindung bringt, eigentlich erwarten, daß der päpstliche Legat sich 1452 bemüht

---

[1] Vgl. Denifle, Auctarium tom. II. introductio. [2] Gegen die oben S. 5 mitgeteilte These Zarnckes (Narrenschiff, p. XIVff.). [3] Bulaeus V, 562ff. [4] Das ist der stärkste Eindruck, den die Durchsicht der bei Prantl IV 174ff. aufgezählten Schulbuchliteratur hinterläßt. Vgl. auch die Schilderungen Duhems, Études sur Leon. da Vinci, bes. III, 97ff., 161ff. und Prantl IV, 1.

haben werde, den Nominalismus in Paris gänzlich zu beseitigen. Statt dessen hören wir gerade umgekehrt, daß von diesem Jahre her[1] die Erneuerung okkamistischer Lehren an der Universität datiere.

Das erste Anzeichen neuer Kämpfe zwischen Nominalisten und Realisten (so nennen sie sich auf diesem Boden selbst)[2] stammt aus dem Jahre 1465[3]. Zu größter Erbitterung steigern sie sich 1473 bei der Wahl des Prokurators der gallischen Nation — also zu einer Zeit, als der Gegensatz zwischen *via moderna* und *antiqua* an deutschen Universitäten längst bestand. Um so mehr muß es auffallen, daß diese in Deutschland übliche Bezeichnung in den bisher bekannt gewordenen Pariser Streitakten nicht ein einziges Mal vorkommt. Sollten etwa auch sachlich die Gegensätze hier und dort nicht genau dieselben sein?[4] Darüber wird erst der weitere Verlauf unserer Untersuchung Klarheit bringen. Wichtig ist aber hier schon die Beobachtung, daß den Anlaß zum Ausbruch des Streites in Paris nicht eine Auseinandersetzung der Artistenschulen, sondern eine theologische Streitfrage bildet. Wenigstens führen die Nominalisten den Ausbruch des offenen Kampfes darauf zurück.

In dem Streit der Löwener Theologen *de futuris contingentibus*, der sich um eine Spezialfrage bewegte, die zwischen Okkamisten und Thomisten seit langem strittig war[5], hatte die Löwener Uni-

[1] Denkschrift von 1473: *a 20 annis;* entsprechend Edikt Ludwigs XI.: 1473, jan. 13, bei Bulaeus V, 707.

[2] Und zwar ganz unbefangen (s. o. p. 31, N. 3). Das beweisen auch die bei Prantl aufgezählten Titel in Frankreich erschienener Druckschriften von Nominalisten; so auch die Physik des Mars. v. Inghen, Lyon 1518, *secundum nominalium viam.* Benary 49, N. 1 hat ganz Recht, diese Tatsachen mit Prantls Hypothese, *nominales* sei durchaus und überall ein Schimpfname gewesen, unvereinbar zu finden. In Heidelberg allerdings muß die Bezeichnung um 1499 einen verächtlichen Beigeschmack gehabt haben. Vgl. darüber unten S. 76, N. 3.

[3] Betr. Lehren des mag. Joh. Fabri, 1465, märz 19, Bulaeus V, 678.

[4] Die Tatsache, daß der vielgenannte Heynlin vom Stein, der schon 1464 die *via antiqua* in Basel aufgebracht haben soll, 1473 in Paris auf seiten der „Realisten" steht, brauchte an sich noch nicht zu der Folgerung zu zwingen, *via antiqua* und Pariser Realismus sei genau dasselbe gewesen.

[5] Es handelt sich um den Streit zwischen dem Löwener thomistisch-realistischen Artistenmagister Petrus de Rivo und dem dortigen okkamistischen Theologen Henricus de Zomeren über die Frage, ob auch zukünftige Zufallsereignisse in der göttlichen Voraussicht enthalten seien. Das war ein von altersher beliebter Zankapfel zwischen Thomisten und Okkamisten: Okkam stellte an diesem Punkte einen Widerspruch fest, wie er es liebte,

versität die Pariser Theologen um ein Gutachten angegangen. Die Pariser Okkamisten hatten zwar verhindert, daß die Antwort der Fakultät einstimmig ausfiel; doch hatten sich 24 Pariser „Realisten“ zugunsten der thomistisch-aristotelischen Lehrmeinung erklärt (1471); als diese dennoch zwei Jahre später in einem Prozeß vor der Kurie für ketzerisch erklärt wurde, waren auch die Pariser „Realisten“ öffentlich bloßgestellt, und aus Rache — so behaupten ihre nominalistischen Gegner —[1] unternahmen sie nun einen Vorstoß in der entgegengesetzten Richtung. Es gelang ihnen, den König durch Vermittlung seines Beichtvaters Joh. Boucard davon zu überzeugen, daß der unleugbare Verfall der Pariser scholastischen Studien wesentlich auf Rechnung der nominalistischen Neuerungen zu setzen sei, die ein Abweichen von altem Brauch und Herkommen bedeuteten und erst seit 20 Jahren aufgekommen

---

zwischen der *veritas fidei*, die jede Einschränkung der göttlichen Voraussicht und Willkür leugnen, und der aristotelischen Philosophie, die logische Einwände gegen diese Unbeschränktheit erheben müsse. Für die Okkamisten bot sich hier eine günstige Gelegenheit, den strengeren Aristotelismus ihrer Gegner als ketzerisch zu verdächtigen; verfänglich war z. B. die Fragestellung, ob Christus in streng logischem Sinne die „Wahrheit“ gesagt habe, als er dem Petrus seine künftige Verleugnung des Meisters vor dem dritten Hahnenschrei voraussagte? In der Tat haben sich scholastische Kampfhähne dieser Argumentationen vom 14. bis zum 16. Jahrhundert immer wieder bedient (vgl. Prantl III, 418, N. 1039 — Okkam; IV, 98, N. 387 — Marsilius von Inghen; IV, 259 — R. Caubraith), und die Löwener Theologen haben damit noch 1586 gegen den Neuthomismus der spanischen Jesuiten gestritten. Vgl. die ausführliche Darstellung der Löwener Streitigkeiten durch J. Laminne, Bulletins de la Classe des lettres de l'Acad. royale de Belgique 1906, nr. 8, 377—438; die zugehörigen Universitätsakten publ. von P. Fredericq, ibid. 1905, Nr. 1, p. 11ff.; die Streitschriften bei Baluze, l. c. und Duplessis d'Argentré, Coll. iudic. de novis erroribus, Paris 1728, I, 2, p. 286ff. Für unsere Fragestellung ist die Geschichte des ganzen Streites, der von 1446—77 andauerte, unergiebig, da er sich nur um das genannte theologische Einzelproblem dreht, ohne die tieferen philosophischen Gegensätze aufzurühren. H. Zomeren war offenbar ein streitsüchtiger *outsider*, der zwar in dieser Einzelfrage einen Teil seiner theologischen Kollegen auf seine Seite zog, im übrigen aber in Löwen wenig Anhang besaß. Die Universität hatte sich (ähnlich wie Köln) von Anfang an streng auf den „Realismus“ festgelegt. Schon die Tatsache, daß P. de Rivo kein Bedenken trug, sich für seine Lehrmeinung auf den vorokkamistischen Nominalisten Petrus Aureoli zu berufen (Fredericq l. c. p. 51), sollte davor warnen, die Bedeutung dieser Zänkereien für die Geschichte des Wegestreites zu überschätzen.

[1] In der gen. Denkschrift von 1473. Die Gutachten der 24 Pariser Realisten s. ibid. sogleich anschließend.

seien. Das war nun freilich eine recht grobe Entstellung der Tatsachen. Aber sie tat gute Wirkung. Am 1. März 1473 erließ der König nach Anhörung einer aus allen Fakultäten, doch namentlich aus Theologen zusammengesetzten Kommission jenes vielbesprochene scharfe Verbot nominalistischer Lehren, durch das sogar die Einziehung und gerichtliche Verwahrung der sämtlichen Schriften nominalistischer Autoren angeordnet wurde — jene „Ankettung harmloser Bibliotheksbände nach der Art wilder Tiere," über die sich damals der Humanist Robert Gaguin so lustig machte[1]. Der sofort erfolgende Protest der Universität gegen die restlose Beschlagnahme der Bücher, sodann die nur sehr unvollständige Durchführung dieser Bestimmung und ihre erhebliche Milderung im nächsten Jahre auf Betreiben der Universität zeigt, daß die ganze Aktion mit einseitiger Parteileidenschaft betrieben war und der tatsächlichen Bedeutung der nominalistischen Literatur nicht entsprach. Die Pariser Bibliotheken hätten sehr bedenklich entleert werden müssen, wollte man diese gewaltsame „Reinigung" wirklich durchführen. Schon 1481 wurde denn auch das ganze Verbot wieder rückgängig gemacht — zum größten Jubel der alemannischen und pikardischen Nation, wie Bulaeus berichtet[2]: Sollten etwa gegenseitige Eifersüchteleien der landsmannschaftlichen Korporationen hier mit hineingespielt haben? Stecken überhaupt politische Tendenzen hinter dem Vorgehen des Königs? Welcher Art könnten sie sein? Zarncke suchte auch diesen Vorgang mit der hohen Kirchenpolitik in Verbindung zu bringen. Der „bigotte König Ludwig", meint er, dem die päpstliche Partei bereits den Widerruf der pragmatischen Sanktion abgedrungen hatte, ließ sich nun auch dieses Edikt „gegen den gesamten Nominalismus" entlocken[3]. Nun hat die Kurie aber in dem Streite mit den Löwener Theologen die Nominalisten, nicht ihre Gegner, unterstützt. Und wie stand es mit der Kirchenpolitik Ludwigs? Seine persönliche

---

[1] Abdruck des Verbots und zugehöriger Akten: Boulaeus V 705—712. Ibid. 711 Brief R. Gaguins an Fichetus vom 26. 2. 1473. [2] V 739/41.

[3] l. c. p. XV/XVI. Die alemannische Nation sei dadurch besonders hart getroffen worden, und nur die nahe Verwandtschaft des Humanismus zum Realismus mache es begreiflich, daß Heynlin a Lapide es habe wagen dürfen, „nicht zufrieden mit dem Siege seiner Partei" mit seinen Schülern nach Basel zu gehen, um dort die *via antiqua* einzuführen. Heynlin war aber schon 1464 nach Basel gekommen und war 1473 als Theologe in Paris nicht mehr Mitglied der *natio Almanica.* Vgl. Vischer, Gesch. der Universität Basel (1860), p. 143 u. 162.

devote Frömmigkeit hinderte ihn nicht an jener zähen, auch weite Umwege nicht scheuenden Verfolgung rein politischer Machtziele, die seine Regierungsweise überhaupt charakterisiert. Die Ideen der gallikanischen Kirchenfreiheit dienten ihm ausschließlich als Mittel zur Vermehrung der politischen Macht des Königtums. Je nachdem er den Papst auf diesen Wegen als Bundesgenosse brauchte oder nicht, ließ er sie fallen oder nahm er sie wieder auf. Es ist wahr: gerade vor wenigen Monaten hatte damals der Abschluß des Konkordates von 1472 eine Art Annäherung zwischen Kurie und Königtum gebracht: beide einigten sich auf eine Teilung ihrer Herrschaft über die französische Kirche, von der sie beide erhebliche finanzielle Vorteile erhofften. Aber die Universität hatte sofort dagegen protestiert; und der Widerstand der französischen Prälaten hinderte die Ausführung des Konkordates, auf das Ludwig selbst sehr bald nach dem Abschluß keinen großen Wert mehr legte, da ihm der Papst inzwischen politisch wieder entbehrlicher geworden war[1]. Das alles gibt nicht den mindesten Anhalt zu einer kirchenpolitischen Erklärung jenes Ediktes von 1473. Wenn überhaupt mehr als die Absicht einer Reform der Studien durch gewaltsame Beseitigung der immer gehaltloser werdenden Schulzänkereien und vereinfachende Reform der Theologie dahinter stand, so vermag ich diese politischen Absichten aus dem vorliegenden Quellenmaterial nicht herauszudeuten.

Wie stellt sich aber nun inhaltlich der Gegenstand des Streites dar? Im Edikt des Königs hören wir nur die alte Klage über den Verfall und die künstliche Verwickelung der großen theologischen Traditionen des 13. Jahrhunderts durch unnütze Zusätze neuerer Lehrer — Beschwerden also, die wir schon aus Gersons Schriften kennen. Hier sind sie zur Parteisache der Thomisten und Skotisten gegen die Okkamisten gemacht; die erstgenannten Schulen treten gemeinsam auf, obwohl sie — wie uns Gaguinus berichtet — untereinander genug zu streiten hatten. Die Autoritäten der sich bekämpfenden Parteien werden einander gegenübergestellt: Aristoteles, Averroes, Albert, Thomas, Ägidius Romanus, Alexander Halensis, Skotus und Bonaventura auf der einen, Okkam und die Okkamisten Gregor von Rimini[2], Buridan, Pierre d'Ailly, Marsi-

[1] Jos. Combet, Louis XI et le saint-siège, 1461—83 (1903) p. 120ff Petit-Dutaillis (= Lavisse, Hist. de Fr. IV, 2) 414ff.

[2] „*Monachi Cisterciensis de Arimino.*" Gregor war Augustiner-Eremit. Liegt ein Irrtum vor oder handelt es sich, wie Hermelink (Theol. Fak. 138, N. 1) will, um zwei Autoren, deren erster unbekannt wäre?

lius, Adam Dorp und Albert von Sachsen auf der andern Seite. Diese Zusammenstellung läßt keinen Zweifel, um welche Gegensätze es sich hier handelt: theologisch betrachtet, bilden die aufgezählten Okkamisten gar keine eigentliche Gruppe, da nur ein Teil von ihnen der Theologie überhaupt angehört; es kann also nichts anderes sein, als die ihnen gemeinsame erkenntnistheoretische Grundlage, die sie den Gegnern *tam in facultate artium quam theologiae* verdächtig macht. Daß der Name Johannes Gersons auf der Liste der Verketzerten fehlt, mag in dem so laut verkündeten Wunsch nach einer vereinfachenden Reform der Theologie seinen Grund haben, der hier mit hineinspielt.

Auch die Verteidigungsschrift der Nominalisten[1] birgt für uns keine Überraschung. Was sie als Differenzpunkt angeben, ist genau dasselbe, was wir schon bei Gerson hervorgehoben fanden: sie streiten gegen die „Formalitäten" der skotistischen Theologie[2] und rühmen sich einer Lösung des Universalienproblems, die der kirchlichen Gotteslehre besser angemessen sei als die der Realisten. Überdies legen sie großen Wert auf die Ausbildung der Lehre von den Begriffen (*proprietates terminorum*), wie sie die Lehrbücher der terministischen Logik bieten, während die Realisten über das alles sich hinwegsetzen mit der Ausrede: *Nos imus ad res, de terminis non curamus.* Hier haben wir nun denjenigen Quellenbeleg, auf den vor allen andern Prantl und ihn vergröbernd Hermelink die These aufgebaut haben, daß primär der Unterschied des Lehrstoffes die Abweichung der beiden *viae* voneinander bestimme. Und doch ist gar nicht zu verkennen — schon die ausdrückliche Berufung auf eine Stelle bei Gerson zeigt es[3] —, daß diese Nominalisten ihre Beschäftigung mit terministischer Logik nur als exaktere erkenntnistheoretische Fundamentierung der realwissenschaftlichen Erkenntnis betrachten, nicht etwa als Selbstzweck. Mit keinem Worte ist davon die Rede, daß sie jenen „realen" Disziplinen ferner zu stehen glauben, als ihre Gegner. Die ganze Stelle hat keinen andern Sinn, als eine Rechtfertigung zu bieten für die von den Gegnern bestrittene Verwendung der terministischen Logik zu einer neuen Erkenntnislehre: zu jener grundsätzlichen Scheidung des begriff-

[1] Bei Baluze l. c. Abdruck der wichtigsten Stellen auch bei Prantl IV, 187, N. 63. [2] Z. B. *Nominales dicunt, quod deitas et sapientia sint una res et eadem omnino, quia omne quod est in Deo, Deus est. Reales autem dicunt, quod sapientia divina dividitur a deitate.* [3] *Dum vos ad res itis terminis neglectis, in totam rei caditis ignorantiam.*

lichen Denkens von seinen sachlichen Inhalten, die seit dem ersten Auftreten des Okkamismus immer von neuem Widerspruch hervorrief.

Damit dürfen wir die Untersuchung der scholastischen Parteiverhältnisse auf französischem Boden abschließen. Der Kern des in Frage stehenden Gegensatzes hat sich uns während des ganzen betrachteten Zeitraumes wesentlich unverändert gezeigt: es ist primär ein Streit um die erkenntnistheoretische Grundlage aller wissenschaftlichen Arbeit. Was diesem Streit seine Schärfe gibt, ist weniger das Universalienproblem an sich, dessen Bedeutung seit dem Auftreten der großen theologischen Systeme und Kämpfe des 13. Jahrhunderts hinter zahlreichen neuen Problemstellungen zurückgetreten war — es ist vielmehr die grundsätzliche Frage nach der Tragweite der „natürlichen" Erkenntnis in Metaphysik und Theologie. Die Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis glauben die Gegner des Okkamismus durch die „nominalistische" Lehre bedroht.

Es wird die Frage sein, ob die Verhältnisse in Deutschland ähnlich lagen.

II. Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten.

1. Die Entstehung des Schulstreits.

Die erste bekannt gewordene Nachricht über einen Streit zwischen „älterer“ und „neuerer“ Richtung der Schulphilosophie auf deutschen Universitäten stammt aus Köln. Die dortige Universität verwahrte sich im Jahre 1425 gegen eine ihr durch Vermittlung des Rates (*domini civitatis*) zugegangene kurfürstliche Aufforderung, an Stelle der bisher üblichen Methode (*via*) des Unterrichts nach Thomas, Albert dem Großen und anderen „alten Doktoren“ von jetzt ab den „neueren“ Autoritäten zu folgen, wie Buridan, Marsilius und ihren Genossen und Nachfolgern[1]. Jene Methode — so hieß es in dem kurfürstlichen Schreiben — sei auf deutschen Hochschulen nicht üblich, auch in Köln anfangs nicht befolgt worden; sie übersteige die Fassungskraft der jungen Leute, und so führten ihre mißverstandenen *subtilia dicta et alta principia* in den verwirrten jugendlichen Köpfen leicht zu verderblichen Irrtümern, wie das Beispiel von Prag lehren könne; die Prager Ketzereien wären aus eben dieser Doktrin entsprungen. Dagegen hätten die genannten neueren Lehrer eine schlichtere, verständlichere Ausdrucksweise in die Schulphilosophie eingeführt, die zugleich jene Mißverständnisse ausschließe[2].

Wir haben hier das erste Beispiel einer Einmischung weltlicher Obrigkeiten in die Substanz des wissenschaftlichen Lehrbetriebes in Deutschland vor uns. Die Sache ist um so merkwürdiger, als es sich nicht um eine Anweisung des Kölner Erzbischofs handelt, der immerhin das geistliche Oberhaupt des Kölner Klerus (wenn auch nicht der Patron der Universität) war, sondern (was die historische Literatur, Prantl blindlings folgend, meist übersehen hat) um eine Mahnung und Warnung „der deutschen Kurfürsten“ (im

---

[1] Abdruck: Duplessis d'Argentré, Collectio iudiciorum de novis erroribus, (Paris 1728) I, pars 2, p. 220—23. Auszug bei Prantl IV 148ff.

[2] *Doctrinam artium reduxerunt ad alium stilum humiliorem et ad alios terminos et modos legendi, ex quibus nullum derivari possit erroris contagium.* Da von *doctrina artium* die Rede ist, bezieht sich das Ganze also primär auf die philosophische Disziplin, erst sekundär (*derivando*) auf die Theologie.

Plural!)[1]. KEUSSEN hat neuerdings aus dem Pariser Original die Namen der beteiligten Herren mitgeteilt: Konrad von Mainz, Dietrich von Köln, Otto von Trier, Pfalzgraf Ludwig und Herzog Friedrich zu Sachsen[2]. Wie kamen aber die deutschen Kurfürsten dazu, sich in die wissenschaftlichen Meinungen der Kölner Magister einzumischen und ihnen die Einführung okkamistischer Philosophie aufzudrängen? Irgendeine Denunziation muß vorgelegen haben, und es ist nicht schwer zu vermuten, woher sie gekommen sein mag. Eben in jenen Jahren erfüllt die Sorge vor der Ausbreitung der hussitischen Ketzerei alle geistliche und weltliche Politik; die Rüstungen zum Kampfe gegen die böhmischen Unruhestifter sind der Gegenstand aller Tagungen fürstlicher und städtischer Reichsstände. Gerade um 1424 benützen die Kurfürsten, zumal die rheinischen, die schwierige Lage des Kaisers Sigmund zu engerem gegenseitigen Zusammenschluß, der ebenso die Förderung ihrer oligarchischen Bestrebungen wie die gründliche Ausrottung der hussitischen Ketzereien zum Ziel hat. Wir hören u. a. aus oberrheinischen und anderen Städten von der Abnahme besonderer „Ketzereide" von der Bürgerschaft auf Veranlassung der Kurfürsten[3]. Nun beruhte die hussitische und wiklifitische Lehre auf einem extremen philosophischen Realismus, der in der Tat im Sinne des kirchlichen Dogmas zu argen Ketzereien führte. An der Heidelberger Universität spielte die Bekämpfung dieser Prager Ketzereien fortdauernd eine große Rolle[4]. Das Aufblühen der pfälzischen Hochschule in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens beruhte zum guten Teil auf ihrem zugleich rechtgläubigen und „modernen", also antirealistischen Charakter, der ihr reichen Zuzug von verdrängten deutschen Akademikern aus Prag gebracht hatte. Gleichzeitig machte sich aber die Konkurrenz des 1389 gegründeten Kölner Studiums in der Abnahme des Zulaufs von Studierenden aus dem Rheinland stark bemerkbar. Sollte diese

---

[1] PRANTL IV, 149, N. 616 behauptete fälschlich, BIANCO habe diese Angelegenheit mit Stillschweigen übergangen. BIANCO (I, 238—41) hat richtig die rhein. Kurfürsten als Verfasser des betr. Schreibens genannt.

[2] Regesten und Ausz. z. Gesch. d. Universität Köln 1388—1559, Nr. 434 (Mitt. a. d. Stadtarchiv von Köln XV, 1918).

[3] Deutsche Reichstagsakten VIII, Nr. 295, Nr. 89ff. u. passim.

[4] Bekämpfung der „modernen Lehre" durch Hieronymus von Prag 1406 und dessen Ausschließung in Heidelberg 1406: UB II, 161; HAUTZ I 232; ferner vgl. UB I Nr. 70, UB II, 210 und meine Darstellung im ersten Bande der Heidelberger Universitätsgeschichte.

Situation etwa Veranlassung geworden sein zu einer Verdächtigung der Kölner „Realisten" wenn auch nicht als Ketzer, so doch als Anhänger einer Lehre, die mit den böhmischen Ketzereien eine unter Umständen gefährliche Verwandtschaft besitze? Die strenge Kirchlichkeit des Pfälzer Kurfürsten Ludwig scheint das gewöhnliche Maß überschritten zu haben. Sein enges Verhältnis zu seiner Universität, insbesondere zu deren Theologen, die bedeutsame Rolle, die er auf dem Konstanzer Konzil spielte, der Reformeifer seiner Heidelberger Theologen, voran des Nikolaus von Jauer — das alles würde zu der angedeuteten Annahme stimmen; Kurfürst Ludwig und Erzbischof Dietrich, heißt es in dem Schreiben der Herren an die Stadt Köln, haben sich bereits vergeblich bei den Meistern um eine Änderung bemüht. Offenbar war es den Heidelbergern gelungen, die kirchlichen Besorgnisse der — in gelehrten Dingen natürlich unerfahrenen — rheinischen Kurfürsten zu einem Druck auf die Kölner Universität auszunutzen[1]. Die Klagen jenes kurfürstlichen Erlasses über die schwierige „Subtilität" der realistischen Lehre, das Lob der viel einfacheren und faßlicheren „modernen" Doktrin klingen uns merkwürdig bekannt: sie erinnern an die alten Streitsätze der Pariser Nominalisten gegen die „formalistische" Lehre des *doctor subtilis*, Duns Scotus; wir kennen sie längst von Johannes Gerson her.

Natürlich war es für die Kölner Magister nicht schwer, die Grundlosigkeit der gegen sie erhobenen Beschuldigungen nachzuweisen. Sie wiesen vor allem mit Nachdruck auf die für beide Schulen gemeinsame aristotelische Grundlage des Unterrichts hin. Von Anfang an habe man in Köln wie anderswo die aristotelischen Texte zugrunde gelegt und mit *quaestiones et dubia circa eosdem incidentes* erläutert. Dabei sei es niemandem verwehrt, neuere Autoren neben den ältern heranzuziehen: neben dem Aristoteles den Averroes, Avicenna, Eustatius, Boethius, Themistius, Thomas, Albert, Egid, Buridan oder andere, je nachdem es der behandelten Materie am besten entspräche. Von dieser Erlaubnis werde auch ausgiebig Gebrauch gemacht: niemandem sei die *via modernorum* verwehrt, und bei der Abfassung von Quästionen (*componendo libros quaestionaliter*) pflegten die Kölner Magister sogar sehr häu-

[1] Auch die Kölner Universität vermutet, daß hinter der ganzen Aktion irgendwelche heimlichen *informatores litterati* stecken und bittet darum, diese ans Licht zu ziehen; man fühlt ihre Verwunderung, *quod generosi . . . principes in hac materia loquuntur, prout clam ab aliis . . . informantur.*

fige Zitate neuerer Autoritäten einzuflechten. Auch die Ansichten des Buridan und Marsilius würden gern benutzt, um sie in den Quästionen der Lehre der alten Meister gegenüberzustellen und so die Materie noch besser zu erläutern. Ganz ähnlich sei übrigens die Ordnung auf den anderen deutschen, italienischen, französischen und englischen Universitäten: nirgends bestünde ein grundsätzliches Verbot, die neueren Autoren neben den alten heranzuziehen — soweit sie nur mit Maßen (*sobrie*) und ohne Schmähung der Gegenseite verwendet würden.

Das sind offenbar recht sophistische Ausflüchte, die den Kern der Sache umgehen: die Frage nämlich, ob die *via modernorum* auch als Grundlage des Unterrichts, nicht nur in Zitaten, in Köln Gleichberechtigung genieße? Zweifellos war das nicht der Fall. Die ältesten Statuten der Kölner Artisten hatten es freilich offen gelassen, wenigstens die *summula* des Petrus Hispanus mit Benützung Buridans zu traktieren[1]. Seit 1415 aber hatte sich die Fakultät ganz eindeutig auf den bei ihr herkömmlichen *modus legendi* (d. h. nach thomistisch-albertistischer Lehre) festgelegt, unter ausdrücklichem Ausschluß der „ehemals verachteten, verworfenen und abgeschafften, jetzt aber von gewissen Parisern erneut eingeführten“ Methode der *moderni*[2]. (Offenbar war es dieses Vorgehen der Kölner, das wenige Jahre später in Löwen Nachahmung fand, als die Artistenfakultät der dortigen, eben erst gegründeten Universität alle nominalistische Doktrin streng untersagte[3].) Man weiß darum nicht recht, was man von der weiteren Versicherung der Kölner Magister halten soll: jeder Scholar könne

---

[1] Bianco I, 64 und 71.

[2] *Quod modus legendi, doctrinandi et libros philosophi exponendi, qui ab initio studii assumptus erat, deinceps servari deberet et quod nullus presumeret illo modo derelicto alium modum de novo a quibusdam Parisiensibus introductum et resumptum, quondam spretum, reprobatum et abolitum . . . inducere.* Aus dem lib. fac. art. I, fol. 58^b mitget. von L. Korth, Annalen des histor. Ver. f. d. Niederrhein 50, p. 68 (1890).

[3] Gründung der Löwener Universität: 1425; schon 1427 verbot die dortige Artistenfakultät die Lehren „des Buridan, Marsilius, Okkam und ihrer Parteigenossen“; 1480 bestrafte sie einige ihrer Mitglieder wegen okkamistischer Interpretation des Aristoteles und schritt 1486 in ähnlicher Weise gegen nominalistische Äußerungen eines Univ.-Angehörigen ein. — Vgl. Laminne, Bull. de l'Acad. royale de Belgique, Cl. des lettres 1906, p. 383/4 nach Molanus, Hist. Lovaniensium libri XVI, ed. de Ram, I, 582. Vgl. ferner: H. de Jongh, L'ancienne faculté de théologie de Louvain 1432—1540, Löwen 1911 u. d. dort zitierte Literatur zur Löwener Universitätsgeschichte.

sich in Köln entsprechend seiner *via* prüfen und promovieren lassen; eine nähere Erläuterung, wie das gemeint sei, wird nicht gegeben.

Die Magister können denn auch nicht ganz leugnen, daß die Lehre des Thomas und Albert — trotz jener angeblichen Lehrfreiheit — tatsächlich das Kölner Studium beherrscht. Auch die benachbarten Partikularschulen, sagen sie, sind auf „die hier übliche Methode" (*via in Colonia currens*) eingeübt, und schon darum ist ihre Abschaffung undurchführbar. Aber das Hauptinteresse ist doch — und damit blicken wir tiefer in die Substanz des dortigen Lehrbetriebes hinein — das theologische. Wollte man den Artisten den heiligen Thomas verbieten, so würde man auch den Theologen den Zugang zu ihm versperren[1]. Was sind aber Buridan, Marsilius und andere simple Artistenmagister (*simplices magistri artium*) gegen diesen großen Kirchenmann und Gelehrten? Nicht ohne leise Ironie wird der Versuch abgetan, den großen Kirchenheiligen und Dominikanermönch häretisch bedenklicher Lehren zu bezichtigen. Daß die thomistische Philosophie nicht schwerer zu lernen sei als die moderne, und daß die hussitische Ketzerei aus Wiklifs Einfluß und aus nationalen Reibungen, nicht aber aus dem Realismus zu erklären sei, wird recht eindrucksvoll nachgewiesen. Nebenbei erfahren wir, daß in Paris seit „etwa 20 Jahren" — nach vorübergehender Herrschaft des Nominalismus — ausschließlich die ältere Philosophie thomistischer Richtung gelte (was ausgezeichnet zu der Pariser Denkschrift von 1473 stimmt); somit würde ein Verbot des Thomismus nur eine Abwanderung zahlreicher Scholaren nach Frankreich zur Folge haben.

Es ist zu vermuten, daß diese letzte Warnung auf die Landesherren der Universität den stärksten Eindruck gemacht hat und daß die Hochschule in ihrem Herkommen unbehindert geblieben ist. Für uns ist vor allem wichtig, daß hiernach der Gegensatz Nominalismus-Realismus sich schon zu Anfang des Jahrhunderts nach Deutschland übertragen hat und in der natürlichen Rivalität der beiden rheinischen Hochschulen zum Ausdruck kommt, die später beim Ausbruch der Streitigkeiten zwischen *via moderna* und *via antiqua* die Hauptrolle spielten. Zugleich wird deutlich, daß die philosophische Kontroverse auf seiten der *via antiqua* schon in diesem

---

[1] *Facultatis artium cum facultate theologiae tam insolubilis est connexio, quod per idem valere est prohibere huius doctrinae usum in artibus et in theologia et permittere in theologia et in artibus.*

Stadium wesentlich durch das theologische Interesse bestimmt wird. Die Frage ist, ob der spätere Ausbruch des Schulstreites auf den deutschen Universitäten etwa von der Theologie aus veranlaßt wurde? Das führt von selbst zu der Vorfrage, wie es mit den theologischen Parteiverhältnissen während der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts in Deutschland stand, und ob die als „modern", d. h. als okkamistisch geltenden Universitäten theologisch ebenso einseitig festgelegt waren, wie die Kölner Magister auf ihren Albert und Thomas.

Für die meisten der älteren deutschen Universitäten wird sich diese Vorfrage nicht mit völliger Sicherheit beantworten lassen, weil es an den nötigen Quellenstudien gebricht. Selbst was wir von den Anfängen der Wiener theologischen Fakultät wissen — von Heinrich von Langenstein und seinem Genossen Heinrich von Oyta — reicht kaum über den Umkreis der kirchenpolitischen und praktisch-erbaulichen Schriften dieser Autoren hinaus. Wir hören von starken naturwissenschaftlichen Interessen Langensteins, von mystischen Neigungen, von zahlreichen Anweisungen für die kirchliche Praxis und erbaulichen Schriften, von sozialethischen und volkswirtschaftlichen Versuchen[1], von politischen Traktaten — aber aus alledem ist eine scharf ausgeprägte philosophisch-theologische Parteifarbe des Autors nicht zu erkennen; seine dogmatischen und exegetischen Arbeiten — offenbar nicht der wichtigste Teil seines Lebenswerkes — sind inhaltlich noch ganz unbekannt. Es scheint aber aus kleinerenTraktaten hervorzugehen[2], daß er dem heiligen Bernhard innerlich nahestand. Trifft das zu, dann würde es jedenfalls nicht für eine extrem okkamistische Theologie sprechen. Seine allgemeine — eigentlich auch mehr vorausgesetzte als bewiesene — Zugehörigkeit zur Pariser Okkamistenschule beweist theologisch nicht allzuviel, wie das Beispiel des Marsilius von Inghen zeigt. Von den Wiener Kollegen und Nachfolgern Langensteins zu Anfang des 15. Jahrhunderts kennt man bis heute überhaupt nicht viel mehr als ihre Namen und einige Titel ihrer Schriften.

Für Erfurt ist das Vorwiegen der okkamistischen Tradition innerhalb der artistischen Fakultät durch soviele Quellen überein-

[1] Die volkswirtschaftlich-sozialeth. Studien der Okkamisten seit Nik. von Oresme verdienten eine besondere Untersuchung. In den „Soziallehren der christl. Kirchen" von E. Troeltsch sind sie ganz übergangen.

[2] Hartwig, H. v. Langenstein, 73 u. 78ff.

stimmend bezeugt, daß es nicht ernstlich bezweifelt werden kann[1]. Die dortige Theologie pflegt man unbesehen unter dasselbe Schema zu bringen, und in der Tat sind gegen Ende des Jahrhunderts die Usingen und Trudvetter, die Lehrer Luthers, auch als theologische Fachvertreter waschechte Okkamisten. Wie aber, wenn es sich bei ihnen ähnlich wie bei ihrem Zeitgenossen Gabriel Biel, dem Tübinger, um eine späte und bewußte Erneuerung des echten Okkamismus handelte, nicht um eine lebendig-kontinuierliche Schultradition? Jedenfalls beweist die streng okkamistische Haltung dieser spätesten Erfurter noch nicht, daß schon zu Anfang des Jahrhunderts die Parteifarbe der dortigen Theologie ebenso deutlich sichtbar war — mag auch damals im Bezirk der Logik der Okkamismus vorgewaltet haben. Und in der Tat zeigen sich starke Spuren thomistischer Theologie auch auf diesem Boden: die Statuten des großen *collegium Amplonianum* zielen ausgesprochenermaßen auf nichts anderes ab als auf eine Einführung der Studierenden in die Theologie des *doctor sanctus*. Weniger bedeutsam erscheint mir das Auftauchen einzelner thomistischer Schriften im Besitz von Erfurter Lehrern oder die Apologetik des Thomismus durch den Karthäusermönch Johannes vom Hagen, der eine Zeitlang in Erfurt studiert hat — Notizen, auf die Benary ein übertrieben großes Gewicht legt[2]. Dergleichen Dinge kamen schließlich

[1] Benary l. c. tut so, als ob diese Ansicht sich ausschließlich auf eine (übrigens ganz eindeutige) Stelle des Heidelberger *manuale scholarium* stützte, das er nicht ernst nehmen möchte. Aber was er selbst gegen diese auch von Bauch (Universität Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus) und von Kampschulte, also immerhin von gründlichen Kennern dieser Verhältnisse geteilte Annahme vorbringt, ist größtenteils kraftlos. Er stützt sich mit Vorliebe auf Matrikelnotizen u. dgl.; Erfurter Studierende und Magister, die nach Köln gehen oder von dort herkommen, beweisen ihm, daß auch die thomistische Doktrin in Erfurt gelehrt worden sei, und umgekehrt. Aber solche Übersiedelungen, wie sie zumal unter den zahlreichen Ordensmitgliedern der Erfurter Universität ganz selbstverständlich sind — genau so auch z. B. in Heidelberg vor der Einführung der *via antiqua*! —, beweisen wenig oder nichts. Wer will wissen, ob die Verwandtschaft der Schulen und nicht irgendein ganz äußerliches Motiv den Anlaß zur Übersiedlung gab? Wie häufig war der — auch in den Statuten regelmäßig vorgesehene — Übertritt von einer *via* zur andern! (B. p. 35ff.). Im einzelnen finden sich bei B. noch zahlreiche Schiefheiten (bes. p. 61ff.), deren Widerlegung nicht immer lohnt. Woher weiß er z. B., daß die Franziskaner im Normalfall immer Skotisten waren? Auch Okkam war bekanntlich Franziskaner!

[2] l. c. 27, 35ff. Über das Amplonianum die Nachweise ibid. 61ff. Die kräftige Betonung der thomistischen Haltung des Ampl. ist ein zweifelloses

überall vor, ohne daß man daraus Rückschlüsse auf den Geist der ganzen Universität ziehen dürfte. Soviel aber scheint erwiesen, daß in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts in Erfurt thomistische Theologie in weitem Umfange gelehrt und gelernt wurde, während gleichzeitig (und zwar ebenfalls im Amplonianum, wie dessen Bücherbestände noch heute erweisen[1]) logische und physikalische Handbücher der modernen Schule auf das eifrigste benutzt wurden. Ältere Darsteller haben gemeint, diese thomistischen Tendenzen als eine merkwürdige ,,Unterströmung" der eigentlich okkamistischen Erfurter Tradition oder als bedeutungslose Abweichung vom echten Erfurter Geist auffassen zu müssen[2]. Benary hat in berechtigtem, aber allzu radikalem Widerspruch dagegen der Erfurter Universität jedes nähere Verhältnis zum Okkamismus abgesprochen. Hält man aber die verschiedenen Epochen und Wissensdisziplinen gehörig auseinander, so bietet das Bild der Erfurter Verhältnisse — im einzelnen noch der Aufhellung bedürftig — dem historischen Verständnis keine besonderen Schwierigkeiten. Es bestätigt nur unseren früheren, schon aus dem Studium des Marsilius von Inghen gewonnenen Eindruck, daß man auf deutschem Boden die logische Grundlegung der Philosophie mit den Mitteln der okkamistischen Schule nicht ohne weiteres als unvereinbar empfand mit dem Aufbau einer zu Thomas neigenden Theologie.

Es ist wichtig, sich dieses Schlummern der Gegensätze vor dem Ausbruch der späteren Kämpfe recht deutlich zu machen, um deren historische Tragweite richtig einschätzen zu können. Die deutschen Universitäten im Osten und Norden (Leipzig, Rostock, Greifswald) haben nach Auskunft ihrer bisher bekannt gewordenen Akten einen eigentlichen Kampf zwischen *via moderna* und *antiqua* überhaupt nicht erlebt[3]; der Inhalt der dort überlieferten Lehre ist im ein-

---

Verdienst Benarys gegenüber der Einseitigkeit früherer Darstellungen. Interessant ist besonders der Haß des Amplonius gegen den extremen Realismus der Prager Ketzereien bei vorwiegend thomistischer Geisteshaltung: als historische Tatsache eine vorzügliche Widerlegung der 1425 gegen die Kölner erhobenen Beschuldigungen.

[1] Vgl. z. B. die frühen Erfurter Abschriften nach Marsilius von Inghen in dem Handschriftenverzeichnis meiner I. Studie!

[2] Am sonderbarsten wieder Hermelink, Theol. Fak. 194, A. 5, der von ,,lautloser Überwindung des Terminismus" u. dgl. redet.

[3] Vgl. für Leipzig die sehr interessanten Mitteilungen von Helssig in: Beiträge zur Geschichte der Universität Leipzig im 15. Jahrhundert (Festgabe 1909) II, 30/31. — Nach Mitteilung des *manuale scholarium* (vgl. darüber

zelnen noch unerforscht. Ihre Aufhellung müßte uns erst recht begreiflich machen, wieso jenes reibungslose Zusammenarbeiten einander widerstrebender Tendenzen, die man aus der scholastischen Tradition übernahm, überhaupt möglich war. Für den Ausbruch des Kampfes dagegen kommen nur die beiden Rivalinnen am Rhein in Betracht: Köln und Heidelberg. Man vermutet sogleich, daß ihre Beziehungen untereinander und zu der mütterlichen Pariser Korporation dabei eine erhebliche Rolle spielen werden. Der Ausbruch des Kampfes erfolgte in Heidelberg. Alle andern deutschen Universitäten, auf die er sich später ausbreitete, wurden erst gegründet, als in Heidelberg das Nebeneinander der beiden Wege längst geregelt war, und das Heidelberger Vorbild war für den Verlauf der Auseinandersetzung notwendigerweise höchst bedeutsam. Die Betrachtung der Heidelberger Verhältnisse ist deshalb für das Verständnis des Ganzen entscheidend.

Leider fließen auch hier die Quellen spärlich. Für die beiden ersten Jahrzehnte nach der Gründung freilich können wir uns eine einigermaßen zureichende Vorstellung von dem Inhalt der hier gelehrten Philosophie und Theologie bilden. Dann läßt die Ergiebigkeit der noch erreichbaren Quellen rasch nach[1].

Die Theologie des Marsilius von Inghen kennen wir und wissen, daß sie den hochscholastischen Systemen, insbesondere dem Thomismus, bei weitem nicht so fern stand wie die Lehre Okkams. Von seinen nächsten Kollegen hat Konrad von Soltau einen Sentenzenkommentar hinterlassen, der uns handschriftlich erhalten ist[2]. Der Inhalt, über den ich an anderer Stelle zu berichten gedenke, zeigt eine ziemlich unselbständige, eklektische Haltung des Autors, der gelegentlich zwischen thomistischen und skotistischen Gedankenreihen schwankt, im ganzen aber kein Hehl daraus macht, daß er dem Thomas von Straßburg in allen wesentlichen Fragen sich anschließt. Nun gehört das vielgelesene Sentenzenwerk des genannten Augustinertheologen selber zu den scholastischen Leistungen zweiten Ranges: es folgt im ganzen dem Aquinaten oder dessen Ver-

meine oben S. 15 angekündigte Sonderabhandlung!) hätte zu Anfang des 15. Jahrhunderts auch in Leipzig der (wohl von Paris über Prag eingewanderte) Okkamismus überwogen, seit der Mitte des Jahrhunderts dagegen der Thomismus die andern Schulen in den Schatten gestellt.

[1] Die nähere Ausführung behalte ich mir für meine Universitätsgeschichte vor. [2] Clm. 18359.

ehrer Aegidius von Rom[1], ist aber bereits mehr praktisch-religiös als philosophisch interessiert und wenig original. Wir haben es also bei Konrad von Soltau sozusagen mit einer Theologie aus dritter oder vierter Hand zu tun. Sein Buch steht auf der Grenze zwischen ernsthafter wissenschaftlicher Arbeit und bloßem Schulbuch. Konrads eigentliche Leistung lag auf dem Gebiete der hohen Politik im Dienste König Ruprechts und als Unterhändler der Universität. Aber die dogmatische Theologie scheint überhaupt nicht die Stärke dieser, Jahrzehnte hindurch recht ansehnlichen Fakultät gewesen zu sein. Sie weist in ihrer Art bedeutende Gestalten auf; Männer wie Konrad von Soest, Matthäus von Krakau, Heinrich der Jüngere von Hessen, Nikolaus Magni von Jauer, Johannes von Frankfurt gehören zu den namhaften deutschen Theologen, deren Andenken noch gegen Ende des Jahrhunderts nicht erloschen war; einzelne ihrer Schriften haben sogar noch eine Auferstehung im Druck erlebt. Es wird auch von dogmatischen Schriften (Sentenzenkommentaren) aus diesem Kreise berichtet; Stücke davon haben sich handschriftlich erhalten[2]. Aber die wesentliche Bedeutung dieser Männer beruht durchweg auf ihrer praktischen Tätigkeit und ihren Schriften zu praktischen Fragen des religiösen und kirchlichen Lebens. Nichts berechtigt uns zu der Annahme (die der herkömmlichen Vorstellung von diesen Verhältnissen entsprechen würde), daß der aus Paris nach Heidelberg verpflanzte ,,Okkamismus" nun sogleich eine theologische Richtung von irgendwie hervortretender Parteifarbe im Sinne der großen theologischen Kontroversen des 13. und 14. Jahrhunderts erzeugt habe. Alles, was uns von diesen Dingen bekannt ist, macht es unwahrscheinlich, daß in diesen ersten Heidelberger Theologengenerationen die alten dogmatischen Gegensätze überhaupt eine bedeutende Rolle gespielt haben. Sehr bedeutend ist ihr Anteil an den Bestrebungen zur Reform des Klerus und des ganzen kirchlichen Lebens. Eine der berühmtesten und heftigsten unter den damaligen reformatorischen Flugschriften, der Traktat *De squaloribus curiae Romanae*, stammt wahrscheinlich (trotz mancher literarhistorischer Bedenken) in sehr wesentlichen Teilen von Matthäus von Krakau, dessen Prager Synodalreden schon dieselbe Leidenschaft im Kampfe gegen die Verweltlichung des Klerus zeigen. Politische Missionen im Dienste des

---

[1] Über ihn vgl. SEEBERG DG. III[3], 622 und K. WERNER, Die Scholastik des spätern MA. III. [2] So von KONR. v. SOEST, z. II. u. III. Buche; Clm. 14202.

pfälzischen Landesherrn brachten den Magister in intime Berührung mit dem großen Pfründenschacher in Rom; das scheint für ihn der Anlaß gewesen zu sein zum Fortschreiten über die Forderung der Reform an den ,,Gliedern" hinaus zur Kritik am ,,Haupte" der Kirche. Kirchliche Reformideen erfüllen auch seinen Kollegen Nikolaus Magni von Jauer aufs stärkste und klingen überhaupt immer wieder in den Schriften der Heidelberger Theologen an. Es sind die Traditionen eines Konrad von Gelnhausen und Heinrich von Langenstein, die aufregenden Probleme des kirchlichen Schismas, die damals in diesem Kreise am lebendigsten fort wirken. Dahinter treten die dogmatischen Gegensätze fühlbar zurück[1]. Vielleicht darf man sogar in besonderem Sinne von dogmatischer Weitherzigkeit der Heidelberger Universität sprechen. Während der neuentdeckte Bücherkatalog der Kölner Artistenfakultät eine annähernd vollständige Ausschließung nichtrealistischer Literatur erkennen läßt, ist von solcher Einseitigkeit in Heidelberg nicht die Rede. Sowohl die Bücherstiftungen aus dem Nachlaß einzelner Professoren zu Anfang des Jahrhunderts, wie die große kurfürstliche Bücherschenkung von 1438[2] und die Bibliothekskataloge von 1461[3] zeigen, daß der Gesichtskreis der Theologen durchaus nicht auf den Bezirk einer bestimmten Partei beschränkt blieb: da spielen die dogmatischen Werke nichtokkamistischer Herkunft mindestens eine ebenso große Rolle, wie die der ,,modernen" Schule. Matthäus von Krakau z. B. besitzt an Sentenzenwerken überhaupt nur Thomas, Bonaventura und ,,Adam" (Goddam ?). Die *summa contra gentiles* des Thomas und andere thomistische Werke sind ganz auffallend stark vertreten und zeigen, welche Bedeutung der Kirchenheilige damals schon für die g a n z e scholastische Theologie besaß. Weit überwiegend freilich finden wir Kirchenväter, Homilien-, Erbauungswerke und Bibelkommentare vor; man muß sich überhaupt vorstellen, daß dieTheologie auf den Universitäten als Lehrfach weit mehr dem Bibelstudium und

[1] In Fragen der theologischen Praxis spielen die dogmatischen Gegensätze naturgemäß kaum eine Rolle. Es beweist darum für die theologische Parteifarbe noch nichts, wenn Nik. Magni sich dem hl. Thomas in der Bekämpfung des Aberglaubens eng anschließt. Sein modern-katholischer Biograph Ad. Franz rechnet ihn (und die ganze Heidelberger Fakultät!) gleichwohl kurzerhand zum Thomismus. Das ist voreilig. Doch spielt Thomas in der Tat eine auffallend große Rolle in der Heidelberger Theologie — darüber vgl. das folgende im Text. [2] Toepke I 653ff.: Ludwigs III. Stiftung: Acta Palat. I (1766) p. 406—420. [3] Cod. Heid. 358, 47.

praktisch-kirchlichen Zwecken, als der Förderung theoretischer Dogmatik diente. Dazu mag beigetragen haben, daß die Sentenzenvorlesung als Pflichtvorlesung der Bakkalare betrachtet wurde, die Ordinarien dagegen nur zu kommentierenden Bibelvorlesungen verpflichtet waren.

Im übrigen versiegt seit etwa 1420 die literarische Überlieferung — und vermutlich auch Tätigkeit — der Heidelberger Theologen bereits bedenklich. Sieht man von einer Unmasse erhaltener Predigtliteratur und akademischer Prunk- und Gelegenheitsreden aus diesen Jahren ab — was mir davon zu Gesicht gekommen ist, trägt durchweg theologisch gar keine Farbe —, so bleibt eigentlich nur eine Gestalt als wissenschaftlicher Charakter erkennbar: die des Pariser Magisters Johannes Wenck aus Herrenberg, der seit 1427 der Heidelberger theologischen Fakultät angehörte. Er trat hier ein unter der Ägide des Nikolaus Magni von Jauer, damals wohl des bedeutendsten Heidelberger Theologen, und erwarb sich während der Jahrzehnte bis 1460 — dreimal zum Rektor gewählt — eine führende Stellung in Fakultät und Universität. Während des Baseler Konzils hielt er — nach dem Zeugnis des Nikolaus von Cues — auch dann noch zur konziliaren Partei, als Eugen IV. sich von der Versammlung losgesagt hatte und die ganze übrige Universität zu vorsichtiger Neutralität übergegangen war. In dieser Haltung ist er vielleicht dem großen Cusaner persönlich entgegengetreten[1]. Das Verzeichnis der von ihm verfaßten Schriften, die er der Universität vermachte, weist außer einer Reihe von exegetischen Arbeiten zum alten Testament, Predigten und erbaulichen Abhandlungen u. a. eine Vorlesung über die „himmlische Hierarchie des Dionysius Areopagita" auf[2], die schon ihrem Titel nach aus

---

[1] Vgl. NIK. CUSANI *Apologia de docta ignorantia* (in der 2bändigen undatierten Ausgabe der Heidelb. U.B., ohne Titelbl., veranstaltet von *Rolandus Marchio Pallavicinus*, ca. 1502, Bl. 94[b] — unsigniert —): . . . *ille wenck, qui ab universis doctoribus heydelbergensis studii abierat et partem damnatam basiliensium sumpsit, in qua fortassis pertinaciter persistit, veritatis defensorem* (i. e. Nic. Cusanum) *pseudo-apostolum nominare non erubuit. Curavit enim, ut eum ipsum . . . cunctis odiosum . . . faceret.*

[2] *Circa dyonisium de celesti Jerarchia cum textibus dyonisii novissime translationis* (erhalten: Cod. pal. lat. Vat. 149, Bl. 1—139, datiert 1455). Ferner: Kommentare zu Jeremiä Klagliedern, Genesis, Exodus, Leviticus; ein *exercicium in theologia;* ein *memoriale divinorum officiorum tam de tempore quam de sanctis* (erhalten: in Karlsruhe Nr. 1036, in Mainz d. Original = cod. Carthus. 132, in München Clm. 8868, Ostermontag 1446 vollendet); *sermones*

dem Rahmen der üblichen akademischen Lektionen herausfällt; vieles von diesen Schriften ist erhalten geblieben. Außerdem besitzen wir neuerdings seine Streitschrift gegen die *docta ignorantia* des Nikolaus von Cues: *De ignota litteratura*, die Vansteenberghe in einer Mainzer Sammelhandschrift entdeckt und herausgegeben hat[1]; sie bildete die Veranlassung zu einer Replik, die unter dem Titel *Apologia doctae ignorantiae* in allen alten Druckausgaben der Werke des Cusaners der verteidigten Hauptschrift beigefügt wurde; ein vertrauter Schüler des großen Denkers schildert darin einem andern Adepten den Verlauf eines Gespräches, in dem er den Meister zu polemischen Erwiderungen auf den Angriff Johannes Wencks veranlaßt hat. Die Geistesart unseres Heidelberger Professors ist aus alledem mit einiger Deutlichkeit zu erkennen. Zugleich aber fällt von hier aus ein überraschend helles Schlaglicht auf das Verhalten der Universitätsgelehrsamkeit gegenüber den großen geistigen Strömungen der Zeit.

Johannes Wenck überragte sicherlich den Durchschnitt seiner Heidelberger Kollegen. Er mochte sogar als ein hervorragend zeitgemäßer Theologe gelten. Den neuplatonisch-mystischen Neigungen des Zeitalters kann er nicht ganz fern gestanden haben; an den in und nach der Konzilsepoche neu einsetzenden Bestrebungen zur Vereinfachung und Verinnerlichung der theologischen Schulgelehrsamkeit hat er sich mit Eifer beteiligt. Und doch stellt er sich mit sehr geringem Verständnis, als überzeugter und typischer Verteidiger der Schulzunft und Schultradition, dem überragend genialen Denker, der gerade die zukunftsreichsten Ideen der Epoche in seinem Geiste wie in einem Brennspiegel sammelte und zu einem originellen System verband, in den Weg. Im innersten blieb diese Schulweisheit gebunden an das Herkommen, nach Form und Inhalt, mochte sie sich noch so reformfreudig geberden.

Schon in den Predigten Wencks fällt die häufige Berufung auf die neuplatonischen Schriften des Dionysius Areopagita auf; sie

---

et collaciones; ein *tractatus* „*credite ewangelio*" etc. — A. u. III, 73b (1460, juni 7). Predigten und Reden sind in großer Zahl erhalten: Cod. Pal. Lat. Vat. 149, 486, 600, Hdbg. U.B. Cod. Pal. Lat. 454, München Clm. 7080, Wolfenbüttel cod. Weißb. 94.

[1] Le „de ignota litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse, Bäumkers Beitr. VIII, H. 6, 1910, aus dem Cod. Cartus. 307 der Mainzer Bibl. Ebendort ein Briefwechsel Wencks mit dem Abte Joh. von Gelnhausen.

entsprach schwerlich den Traditionen des Heidelberger Okkamismus. Eine besondere Predigt ist dem Dionysius und seinen Genossen gewidmet[1]. Vollends der Kommentar zur „himmlischen Hierarchie“ erinnert uns daran, daß um dieselbe Zeit einer der frömmsten, belesensten und reformerisch tätigsten Männer Deutschlands, Nikolaus von Cusas Vertrauter, der Karthäuser Dionysius Rickel, seinen Namenspatron als seinen *Doctor electissimus* betrachtete und ausführlich kommentierte[2]. Von dem Wenckschen Kommentar ist mir nur die Einleitung und ein kurzes Stück des Hauptteils aus Photographien bekannt; daraus läßt sich eine eigene Stellungnahme des Autors zu den Ideen der Mystik nicht mit Sicherheit entnehmen; er berichtet in der Hauptsache nur über seine Vorlage. Immerhin lassen einzelne Stellen darauf schließen, daß er den religiösen Wert dieser Ideen begriffen hat; er verwertet sie erbaulich, freilich in streng biblischer, dogmatisch gewissermaßen unverfänglicher Form[3]. Um so deutlicher wird das Verlangen ausgesprochen — das sich gleichfalls bei Dionysius Rickel wiederfindet —, eine streng und nüchtern biblische, von allen eitlen Sophismen und Erfindungen des bloßen menschlichen Scharfsinnes befreite Theologie zu begründen[4]. Das wird mehrfach stark betont. Uns sind diese Bestrebungen schon von Johannes Gerson her bekannt; wir

---

[1] Zitat a. d. *celestis hierarchia* in einer *collacio* von 1434, Wolfenbütteler Cod. Weißb. 94, Bl. 113a. Predigt über den hl. Dionys.: Cod. Pal. Lat. Vat. 149, Bl. 243/4 von 1457 (theologisch unergiebig).

[2] WERNER, Scholastik d. späteren MA. IV, 210ff. — A. MOUGEL, Dionysius der Karthäuser (deutsche Übers.), Mülheim 1898, 29ff.

[3] Bl. 3a: Die „Gabe Gottes“, Jak. 1, 17 wird gedeutet: *Ad quid* (sunt dona dei) *quam ad uniendum nos deo, ad cuius ymaginem et similitudinem facti sumus, quod nequaquam ignorabat . . . beatus Petrus* (2. P. 1, 4), *cum dixit: Deum nobis donasse maxima . . . promissa, ut per hoc efficiamur divine consortes nature, non quidem per naturam, sed per gratiam.* Die so entstandene Religion bändigt unsere vorher ungebundenen Affekte und fügt sie zur Ordnung. *Quem ordinem lex exprimit divina, que studet nos deo et adinvicem unire.* Denn aus der gemeinsamen Gottesliebe vieler *homines rationales* entsteht die *harmonia spiritualis deo placens.*

[4] Bl. 1b: Er warnt vor aller Spekulation, die nicht fest auf die Bibel begründet ist: *querere debet* (in sc ipturis sanctis) *contemplationem non nudam et vanam, sed lucentem scientiam et ardentem dilectionem. Scientia enim et dilectione contemplacio redditur alata, ut ascendere valeat valenter in ea, que divine similitudinis sunt et ymittationis, ut racio exigit yerarchie posterius edocenda., quoniam ex nuda et vana divinarum rerum speculatione sugunt impii interpretes scripturarum.* Folgt ein Zitat aus Hilarius über die Gefahr willkürlicher Exegese (Bl. 2a ff.): *et incerto doctrinarum vento vagamur . . . sim-*

werden später ihre Rolle im Schulstreit der *via antiqua* und *via moderna* genauer zu verfolgen haben. In diesem Streite gehörte Johannes Wenck — wie sich gleichfalls später zeigen wird — zu den Führern der *via antiqua*. Um so gespannter ist unser Interesse an der Frage, wie er sich zu den Problemen des Universalienstreites stellte und welcher von den großen philosophischen Schulen des Spätmittelalters er am nächsten stand. Aus den mir bekannten Bruchstücken seiner Schriften ist darauf nicht ohne weiteres zu antworten. Einzelnes scheint auf thomistische Vorstellungen hinzuweisen[1]; in der *Ignota litteratura* dagegen polemisiert er in einer Weise gegen die *universalizantes*, die den Herausgeber auf die Meinung gebracht hat, er sei Nominalist gewesen[2]. In Wahrheit läßt der Zusammenhang der betreffenden Stellen keinen Zweifel, daß gar nicht von dem Universalienproblem im allgemeinen die Rede ist, sondern von der mystischen Verflüchtigung der Gottesvorstellung zu einem leeren Allgemeinbegriff, die ja in der Tat einer

---

plicium aures verbis fallentibus illudimus . . . . Salvator ait: „Scrutamini scripturas!". Quoniam, ut ait Hilarius . . .: „Fides non de novis cartulis, sed de dei libris scitur, que non est in questione philosophica, sed in ewangelii doctrina." Weiterhin wird gescholten über die *curiosi, superbi et arrogantes scioli;* Simon von Cassia wird zitiert gegen die von Eitelkeit aufgeblähten Theologen, *qui maiorem arbitrantur se habere intelligenciam in investigacione doctrine, quam concedatur gratie, infusione et acquisicione studii, subtilitate ingenii, arte silogisandi, inani pericia disputandi eminentiora invenire se credunt, quam virtuti orationis et inspiracionis concedatur. Multi novitate loqu ndi, miscendo cum supranaturali theologia naturam, cum scriptura divina philosophicam historiam atque poeticam et quod certum est, in dubium revocantes per „utrum", quod questione non indiget ad verborum controversiam revocare, per „utrum" modum loquendi propheticum, Christi, apostolorum et verorum sanctorum correxerunt per silogismos, quasi pulchrior sit et aptior modus loquendi philosophicus et Aristotelicus et dialecticus, rhetoricus atque sathiricus, quam prophetarum et apostolorum, dicentes atque credentes hii, theologica non possent apprehendi, nisi ceco Aristotele duce et viam prebente opaco Platone atque ceteris . . . philosophis veris, privatis luminibus solum innitentibus, baculis scientie naturalis, non attendentes scripture* usw. . . . . . *Quapropter valde cavenda est in divinis verbis extranea exposicio ab ea, que sequentibus verbis ipsamet scriptura divina consuevit adicere, cum in legittimo textu sequentia declaratoria sint precedentium.*

[1] Vgl. Predigt von 1434, Wolfenbütteler Cod. Weißenb. 94, Bl. 109b: *Ipsam voluntatem, omnium virium anime motricem . . . non impetum in aliquod opus virtutis facere nisi previa potencia denunciante, que intellectus est* (Berufung auf Arist. de anima III) *Nam voluntas velle non potest, cum de se ceca sit, quod nullatenus ei innotuit.* Das braucht natürlich nicht notwendig thomistisch gemeint zu sein, entspricht aber jedenfalls der thomistischen Tradition.

[2] l. c. p. 14/15.

„negativen Theologie“, die Gott sowohl dem All wie dem Nichts gleichsetzt, immer naheliegt und für ihre Christlichkeit die ernsteste Gefahr bedeutet[1]. Es spricht hier der christliche Dogmatiker, der für die Idee der Persönlichkeit Gottes und für die absolute Unterschiedenheit des Schöpfers vom Geschaffenen kämpft — nicht der Nominalist, der ja auch viel weniger leicht, als der Realist, zu jenem relativen Verständnis der mystischen Grundideen hätte gelangen können, das Wenck immerhin aufgebracht zu haben scheint[2].

Aber wir haben deutlichere Zeugnisse für die philosophische Parteistellung unseres Theologen. Johannes Wenck hinterließ bei seinem Tode ein Haus mit Hof und Grundstück als Anwesen der sogenannten Prediger- oder „Realisten“burse. Die Statuten dieser Burse wurden 1486 vom Testamentsvollstrecker des „Meisters Hans Wenck“, dem Heidelberger Prediger und Theologie-Professor Jodocus Aichman von Kalw, einem der Begründer und hervorragendsten Vertreter der *via antiqua* in Heidelberg, aufgesetzt[3]. Danach diente dieses Institut der Unterbringung und Unterweisung von Scholaren *de via Realistarum* und wurde der Aufsicht der theologischen Fakultät, insbesondere eines Delegierten dieser Körperschaft aus der Realistenpartei unterstellt — soweit ein solcher unter den Ordinarien zu finden sei; die Bursenmeister aber *sollen auch lessen und leren viam antiquam, als Thome, Alberti und die den selben nach schriben.*

Hier haben wir also ein Bekenntnis der *via antiqua* über sich selbst, wie es deutlicher nicht zu wünschen ist. Es entspricht genau dem Eindruck, den eine handschriftlich erhaltene Quästion des

---

[1] l. c. p. 26: *Universalizantes ob simplicitatem universalis nature, quam ponunt in re, representant omnia essencialiter deificari in huiusmodi precisa abstraccione, quod tamen et divine repugnat simplicitati et composicionem realem Deo ex creaturis inducit.* — Ibid. p. 38: *Et ita . . Ihesum dehonorat* [Cusanus] *dolosa calliditate eum universalizans;* ähnlich p. 40 oben. — p. 40, 3; *Corollarium* [Nicolai] . . . *omnes homines singulariter ydemptificat, insinuans universale reale ydemptice multiplicatum, quod est erroneum, cum soli nature divine conveniat in ydemptitate nature se multiplicare suppositaliter seu personaliter.*

[2] Die Beschäftigung Wencks mit den Dionysischen Schriften ist schon 1434 bezeugt (s. o. S. 52 N. 1; der Versuch Vansteenberghes (p. 5), zwischen der *Ignota litteratura* (undatiert, doch nach 1440) und dem Kommentar z. Dionysius (1455) eine Sinnesänderung anzunehmen, ist also schlecht begründet, m. E. aber auch unnötig. Mit humanistischen Gegnern, wie V. p. 6 meint, kämpft W. in den oben S. 52, N. 4 zitierten Sätzen ganz gewiß nicht. Vielmehr stand er selbst dem Humanismus nahe (s. u. S. 67f.).

[3] *Statutorum burse Realium liber*, Univ. arch. I, 3, 38, insbes. f. 9v.

Magisters Jodokus über das natürliche sittliche Vermögen des Menschen hinterläßt: er stellt sich darin als ein durchaus ernst zu nehmender Thomist von solider scholastischer Bildung dar. Die Quästion ist besonders interessant durch die nahe Beziehung, in die hier die artistischen (logisch-metaphysischen) Erörterungen zur Theologie gesetzt sind. Jodokus trug sie (wie die Handschrift vermuten läßt) im Jahre 1445 oder wenig später als *magister artium* im Rahmen einer quodlibetarischen Disputation vor[1] und hält sich denn auch streng im Rahmen seiner artistischen Kompetenz; z. B. wird die *gratia gratis data* in dieser ethischen Erörterung nicht erwähnt. Aber seine Folgerungen streifen bereits hart an das theologische Gebiet, und vor allem ist die ganze Fragestellung offensichtlich durch theologische Interessen veranlaßt.

Damit hätten wir eine in thomistischem Geiste gehaltene Schuldisputation etwa sieben Jahre vor der offiziellen Einführung der *via antiqua* in Heidelberg festgestellt, überdies zwei Dozenten, einen Artisten und einen Theologen, die zu demselben Zeitpunkt einer neuthomistischen Richtung bereits zuneigten. Johannes Wenck könnte durch seine Pariser Erziehung thomistisch beeinflußt sein — in jenen Jahrzehnten fehlte ja, wie wir hörten, die okkamistische Schulrichtung in Paris. Jodokus dagegen ist ganz als Heidelberger Zögling aufgewachsen. Fand er hier bereits unter den Artisten Lehrer vor, die ihm den thomistischen Geist einflößten? Noch ein dritter Vertreter der „Realisten" läßt sich vor der offiziellen Spaltung der beiden Wege in Heidelberg nachweisen: der Kölner Artistenmagister Simon de Amsterdam, später ein Parteiführer der *via antiqua*, 1448 immatrikuliert[2]. Mit unbedingter Ausschließlichkeit kann also bereits in den vierziger Jahren die *via moderna* nicht mehr geherrscht haben. Bestand damals ein friedliches Nebeneinander beider Richtungen, oder geschah das Eindringen der *via antiqua* von Anfang an unter Kämpfen und Kritik an der Tradition des Schulbetriebes? Mit Sicherheit läßt es sich nicht sagen. An und für sich enthielten ja die Statuten der Fakultät keinerlei Zwang zur Befolgung der *via Marsiliana;* das Herkommen, nicht die Vorschrift regelte den Studienbetrieb im einzelnen[3], und es ließe sich wohl vorstellen, daß gelegentliche Abweichungen von der Tradition ohne besondere

---

[1] Cod. Pal. Lat. Vatik. 376, fol. 271—4. Das Stück steht am Ende einer Reihe von quodlibetar. Questionen des Jahres 1445. 1444 war Jodokus zum mag. art. promoviert. Vgl. Toepke II 387, III 877. [2] Toepke I, 257.
[3] Das hat Benary 56f. richtig gesehen.

Schwierigkeiten ertragen wurden. Anderseits erscheinen aber die *antiqui* von Anfang an als Kritiker des Herkommens, als aggressive Reformer; und so hören wir schon früh von Reibungen und Gegensätzen der Parteien.

Zum ersten Male im April 1444: also in demselben Jahre, in dem die besprochene Disputation des Jodokus Aichmann stattfand und in dem Johannes Wenck zum zweiten Male Rektor war. Eine ganze Anzahl ungenannter Magister bemühte sich damals, die „Methode (*via*) der Alten" einzuführen, und zwar „nicht nur die des Thomas, sondern auch Alberts (des Großen)"[1]. Die Fakultät lehnte die Zulassung ab und setzte eigens eine Kommission ein, die auf Mittel und Wege zur Abwehr der Neuerung sinnen sollte. Es erschien also offenbar recht schwierig, das Eindringen des entschiedenen Thomismus in die Lehrvorträge der Magister zu verhindern. In der Tat steckte wohl noch etwas anderes hinter dem Vorstoß der Thomisten. Im selben Jahre war eine allgemeine Reform der Universitätsstatuten im Gang — eine jener „Reformationen", wie sie immer von Zeit zu Zeit nötig wurden, um den in Schlendrian versinkenden Unterrichtsbetrieb wieder für eine Zeitlang neu zu beleben. Vielleicht hofften die Heidelberger Thomisten bei dieser Gelegenheit eine Reform des artistischen Unterrichts im Sinne ihrer Lehre durchzusetzen und suchten auch den Kurfürsten, der die Statutenänderung veranlaßt hatte, davon zu überzeugen, daß eine solche Umgestaltung zum „Wachstum und zur Mehrung"[2] der Fakultät beitragen würde. Diese aber bestand darauf, die aristotelischen Texte sollten „an der Hand der üblichen Kompendien, mit Kommentierung"[3], durchgenommen werden; ihre eigenen Vorschläge zur Reform des Lehrbetriebes bezogen sich ausschließlich auf die Abstellung von offenbaren Mißbräuchen, auf zweckmäßigere Gestaltung des didaktischen Verfahrens entsprechend der Fassungskraft der Schüler u. dgl. mehr äußerliche Dinge. Eine entscheidende Reform erfolgte damals nicht. Wohl aber scheint eine latente Spannung zwischen den Parteien Ende der vierziger Jahre fortbestanden zu haben. Darauf deuten wenigstens einzelne Tatsachen

[1] Man bemüht sich *ad obviandum cunctis, qui niterentur istam viam antiquorum adducere, et non solum sti. Thome, sed et Alberti.* a. f. a. I, 224b—225. Auszug der Verhandlung bei WUNDT, s. PRANTL IV, 188.

[2] *Pro incremento et augmento.* l. c.

[3] UB I, p. 152, Z. 27: *Legat libros secundum communes titulos magistrorum cum commento.* Der Ausdruck kehrt wörtlich wieder i. J. 1452.

hin: Burckard Wenck, einer der meistgenannten *antiqui*, war schon 1449 in Heidelberg immatrikuliert, scheint aber dann in Paris promoviert zu haben und taucht erst 1453 als Pariser *magister* hier wieder auf[1]; Simon von Amsterdam, immatrikuliert bereits 1448, wird erst 1453, kurz nach offizieller Einführung der *via antiqua*, in den Fakultätsrat aufgenommen[2]. Die Fakultätsstatuten aber — immer schweigsam, wenn es sich nicht um Pfründenversorgung und Promotionsgelder handelt — erwähnen den ganzen Streit erst zum Jahre 1452 wieder[3]. Wiederum war damals eine Statutenänderung in Vorbereitung: die große Reform Friedrichs I., die dann für ein volles Jahrhundert die Grundzüge der Organisation festgelegt hat. Wahrscheinlich hängt es mit den Vorberatungen zu dieser Reform zusammen, wenn nunmehr jene Spannung plötzlich zum Ausbruch kam. Anfang April 1452, in einer (wohl absichtlich) nicht protokollierten Fakultätssitzung erhoben sich zwei Anhänger des „alten Weges", Jodokus Aichmann von Kalw und Marcellus Geist von Atzenheim „nicht allein gegen die Person ihrer Kollegen, sondern auch gegen die ganze Fakultät als solche, unter Schmähungen gegen den statutenmäßigen Lehrbetrieb". Ein junger, erst vor einem Jahre promovierter Landsmann des Jodokus, Magister Petrus von Calw, ließ sich in derselben Sitzung zu ganz ungebührlichen Äußerungen hinreißen: er wolle der ganzen Fakultät zum Trotz der „Methode der Alten" folgen und verachte die Weise der Modernen. Übrigens könne und wolle er jedem nur abraten, in Heidelberg zu studieren, bei seinem Eide. Also eine sehr erregte Sitzung! Es scheint nicht viel geholfen zu haben, daß sich die Fakultät mit Strafen gegen ihre Angreifer wehrte, sie für ein halbes Jahr von der Lehrtätigkeit ausschloß und den Petrus zur Abbitte zwang[4]. Sie sah sich sogleich zu weiteren Maßnahmen genötigt. Denn was die beiden Magister zur Opposition ermutigt hatte, war sicherlich ihre Kenntnis bevorstehender Reformen von oben her. So beschloß die Fakultät, allen Magistranden, die künftig um das Barret bitten würden, einen Eid abzunehmen, dessen Inhalt für unser Thema sehr belehrend ist: der künftige Magister verpflichtet sich danach, die herkömmliche Art der Vorlesungen „mit Quästionen und Bedenken an der Hand der üblichen Kompendien, mit Kommentierung, innezuhalten, und zwar entsprechend den Traditionen der Heidel-

[1] Toepke I 259. — a. f. a. II 23b—24a. — a. u. III, 18. [2] a. f. a. II 22a, 25b. [3] Nicht schon 1451, wie Cas. Wundt (und danach Prantl IV 188) behauptete. [4] a. f. a. II, 19b—20. 1452, april. 12/22 (UB. II 362—64).

berger Fakultät, nämlich nach der üblichen Methode der Modernen, wie sie durch die Begründer der Fakultät, den Marsilius und die andern Modernen eingeführt ist[1]." Das ist offensichtlich eine Erweiterung, zum mindesten eine schärfere Fassung jenes Status von 1444, das gleichfalls den Gebrauch der üblichen Kompendien (*legere secundum communes titulos magistrorum*) vorgeschrieben hatte. Die spätere Fassung weckt noch stärker als die ältere die Vermutung, daß die Anhänger der *via antiqua* eine Rückkehr von den Kompendien zu den ursprünglichen Texten des Aristoteles gefordert hatten[2]; der Hauptnachdruck liegt aber offenbar auf dem Inhaltlichen: auf der Behauptung der maßgebenden Autorität des Marsilius und seiner Schule im Gegensatz zum Thomismus und Albertismus. Man bot jetzt alles auf, um das Eindringen dieser Lehren in den Unterricht gewaltsam fernzuhalten, seit sich ihre Vertreter als so unbequeme Opponenten erwiesen hatten. An der Stelle des ungeschriebenen Herkommens sollte jetzt der Zwang die Lehrmeinung vorschreiben, und im Gefühl, damit eine große Neuerung einzuführen, beruft sich die Fakultät auf (angebliche) ähnliche Bestimmungen anderer Universitäten[3]. Abermals wird eine Kommission zur Beratung positiver Abwehrmaßnahmen gegen die *via realistarum* (dieser Name ist sehr zu beachten!) niedergesetzt. Ihr gehören die namhaftesten Mitglieder der Fakultät an, mehrere von ihnen graduierte Theologen, darunter Rudolf von Rüdesheym, damals schon Lizentiat der Theologie, von dem uns sechs rhetorisch gewandte, aber theologisch völlig farblose Vorlesungen zu den vier Büchern der Sentenzen des Lombarden erhalten sind — Musterbeispiele einer rein formalen, inhaltsleeren Rhetorik, die sich in gedankenlosem Ausmalen von Bildern und Vergleichen erschöpft und in ihren schulmäßig-künstlichen Fragestellungen gelegentlich ans Komische streift[4]. Dürfte

---

[1] a. f. a. II, 19b, auch UB II, 364; *Quod modum legendi cum questionibus et dubiis secundum communes titulos magistrorum et cum commendo observent, sicut in principio studii in nostra facultate legi est consuetum, in via videlicet communi modernorum per primevos nostre facultatis patres Marsilium et alios modernos introducta.*

[2] Benary 52ff. baut auf diese Stelle seine ganze (oben p. 15ff. besprochene) Hypothese auf, nach der die beiden *viae* nichts anderes als 2 verschiedene Methoden des Demonstrationsverfahrens darstellen sollen. Vgl. darüber ausführlich unten cap. II, 3, a.

[3] *Id quod et aliarum universitatum magistris iniungitur.*

[4] Cod. Pal. Lat. Vat. 370, fol. 97—123. Vgl. f. 121b die ernsthaft erörterte *quaestio: Quonam modo magister* [Petrus Lombardus] *regem regum*

man diese Reden als typisch auffassen für den Lehrbetrieb der damaligen „modernen" Schule, so wäre allerdings an ihrer Reformbedürftigkeit kein Zweifel. Aber es fehlt diesen „Modernen" auch nicht an erfreulicheren Zügen. Jener Kommission gehörte auch der Magister Hans Hafner oder Schröder (Johannes Lutifiguli) an, Bakkalar des Kirchenrechts, ein Heidelberger Bürgerssohn, der sich aus kleinen Verhältnissen im kurfürstlichen Dienste zum angesehenen Juristen emporgearbeitet hat; noch in demselben Jahre ist er — wahrscheinlich mit Unterstützung des Pfälzer Hofes — nach Italien gezogen, um von dort als erster Vertreter des wieder eingeführten Zivilrechts nach Heidelberg zurückzukehren. Sein Leichenredner rühmt ihm später nach, daß er — sehr im Unterschiede zu den sonstigen Heidelbergern — ungewöhnlichen wissenschaftlichen Eifer und feine Bildung (*humanitatem*) besessen habe[1]. Die übrigen Kommissionsmitglieder sind für uns bloße Namen. Um so lehrreicher sind die Beschlüsse dieser Kommission, als Kennzeichen der ganzen Lage.

Man verhehlt sich nicht, daß der bisherige ungeordnete Zustand des Vorlesungswesens so nicht weitergehen darf, wenn man den Reformern mit Aussicht auf Erfolg entgegen treten will. Vor allen Dingen müssen wirklich brauchbare Lehrbücher für den ganzen Umkreis der für Scholaren und Bakkalare bestimmten Unterrichtsgegenstände beschafft werden, Kommentare, die den (aristotelischen) Text von Wort zu Wort auflösen und erläutern (in den gangbaren lateinischen Übersetzungen waren diese Texte ja bis zur Sinnlosigkeit entstellt und ohne kommentierende Umschreibung gar nicht zu verstehen!); sodann müssen sich die Lehrer sorgfältig an die Materie ihres Textes halten (das zielt wohl auf die beliebten Abschweifungen sophistischer Art ab, die wir aus spätscholastischen Lehrbüchern sattsam kennen), und die Scholaren müssen angehalten werden, wenigstens für die gangbaren Bücher sich selbst, mindestens zu zweit oder dritt, einen eigenen Text zu beschaffen,

---

super excelsum solium thronum sedere consentiat, cum tamen idem, ut propheta ait, semper rectus est et nusquam ad modum sedentis se incurvet? (!). — Es handelt sich um Prunkreden, Schluß- bzw. Einleitungsvorlesungen zu jedem einzelnen Buche der Sentenzen: herkömmlich wurde darin immer wieder (also sechsmal!) dasselbe Thema fortgesponnen. Das entschuldigt viel Geschwätz. Aber wieviel inhaltreicher wußte noch Marsilius diese Reden zu gestalten!

[1] Lebensdaten bei Thorbecke 87f.; Leichenrede: Clm. 7080, 226—29. Ebendort heißt es: *Cum alii civium Heidelbergensium liberi fere omnes ignavia torpeant atque humiles permaneant . . .*

damit sie den Vorlesungen folgen können. Das sind Vorschläge, die unsere frühere Vermutung erneut bestätigen, daß die Vertreter der *via antiquorum* nicht nur gegen den Okkamismus Sturm liefen, sondern ebenso gegen den technischen Verfall des herkömmlichen Unterrichtsbetriebes. Diesem Ansturm zu begegnen, will sich die Fakultät gleich an die entscheidende Stelle wenden: der Kurfürst soll gebeten werden, keine grundsätzliche Neuerung zu genehmigen, sondern alles beim alten Herkommen zu lassen, wie es von Anfang an friedlich (*pacifice*) bestanden habe[1].

Ehe indessen diese Vorschläge von der Fakultät beraten werden konnten, war die ganze Sachlage durch das Eingreifen des Kurfürsten bereits verändert. Vom 29. Mai datiert die große Neuordnung der Statuten durch Friedrich I.; der Universität scheint sie Anfang Juni zugegangen zu sein. Sie warf das „gute alte Herkommen" an mehr als einem Punkte über den Haufen, und die Fakultätsakten zeigen deutlich die große Bestürzung der Magister. Die Zulassung der *via antiqua*, die ja der Kirchenlehre nicht zuwider sei, und die völlige Gleichstellung beider Wege war kurzweg angeordnet, jeder gegenseitige Streit ernstlich verboten, eine künftige Regelung der Zusammenarbeit beider „Wege" vorgesehen[2]. Angesichts dieser Bestimmungen wundert man sich, daß die Artisten noch so kurz zuvor es gewagt hatten, mit so energischen Bestimmungen gegen die „Realisten" vorzugehen. Es wird also wohl ein erbitterter Kampf der Parteien um den Einfluß auf die kurfürstlichen Räte stattgefunden haben. Aber die Gegenpartei gewann das Spiel. Vergebens faßten die Artisten ihre zahlreichen Einwände in einer langen Liste von Abänderungswünschen zusammen, unter denen die Bitte um Ausschluß „derer vom alten Wege" erscheint[3]. Vergeblich rief man den Rat von allen möglichen älteren erfahrenen Kollegen an, deren Einfluß man vielleicht zur Einwirkung auf die pfälzische Regierung aufzubieten dachte. Man hatte am Hofe Erfahrungen mit der Widerspenstigkeit und Bedenklichkeit dieser vielköpfigen Korporation, die bisher noch jede Reform ihrer Statuten hinzuziehen verstanden hatte. Die Antwort des Kurfürsten, in feierlicher Sitzung durch den Kanzler Johann Guldenkopf verlesen, gehört zu den stärksten Beweisen landesfürstlicher

---

[1] a. f. a. II. fol. 19[b]—20. 1452, mai 21, juni 1/2 . . Zu beachten ist die Betonung der Friedlichkeit des früheren Zustandes, die mit unserer früher ausgesprochenen Ansicht von jener Epoche übereinstimmt. [2] UB I, p. 163. [3] a. f. a. II, 20[v], juni 18. Leider ist die Begründung der Bitte nicht mitaufgezeichnet.

Selbstherrlichkeit gegenüber der Landesuniversität: wer sich nicht bedingungslos fügen wolle, hieß es, möge die Stadt verlassen und nicht zurückkehren[1].

Die Magister haben sich dann gehorsam ihrem ,,allergnädigsten Herrn" gefügt. Die Zulassung der bisherigen Gegner ,,vom alten Wege" ging freilich nicht ohne Reibungen vor sich. Die Verbote gegenseitiger Streitereien durch den Rektor sind viele Jahrzehnte lang immer wiederholt worden und, wie die meisten akademischen Disziplinarmaßnahmen, im ganzen erfolglos geblieben. Jodokus von Calw mußte im Juli 1453 durch erneutes kurfürstliches Eingreifen vor der lärmenden Opposition von Studenten aus dem andern Lager geschützt werden, die ihn mehrmals am Lesen gehindert hatten[2]; (wir dürfen daraus wohl entnehmen, daß er als einer der Haupturheber der Neuerung galt). Aber die Artistenfakultät hielt sich streng an die neue Vorschrift, nahm den Jodokus zwei Tage nach dem zuletzt erwähnten Eingreifen des Landesherrn in ihren Rat wieder auf (allerdings nach Abbitte seiner früheren Beleidigungen)[3], duldete den Zuzug immer zahlreicherer Realisten und fand im Laufe der Zeit auch einen *modus vivendi* für das Nebeneinander der beiden Wege im Rahmen der für beide gemeinsam bleibenden Fakultätsverfassung[4]. Für die Frequenz von Heidelberg war die neu anerkannte Parität der beiden Wege unzweifelhaft günstig: mit den Kölner Magistern und Bakkalaren zogen jetzt (außer vereinzelten Pariser Akademikern) recht zahlreiche niederrheinische Scholaren in der Neckarstadt ein (übrigens spricht auch diese Tatsache für den thomistisch-realistischen Charakter der neuen Bewegung)[5]. Im ganzen freilich blieb die neue Schul-

---

[1] UB II, 369. juli 17. [2] a. u. III 17b. 1453, juli 30. [3] 1453, juli 31, a. f. a. II, 23b. [4] Bei der Aufstellung dieser statutarischen Ordnung scheint wiederum Jodocus Aichmann besonders stark beteiligt gewesen zu sein: vgl. s. Verhandlung m. d. Univers.-Versammlung. 1453, okt. 2: a. u. III, 19a. [5] 1449—63 promovierten in Heidelberg nachweislich mindestens 14 Studierende zum mag. art., die als Kölner Bakkalare immatrikuliert waren (daneben 5 aus Wien, 1 aus Erfurt, 1 aus Paris). Sehr viel größer aber ist die Zahl der Promovenden dieser Jahre, deren Namen auf niederrheinische Herkunft schließen lassen. Vgl. auch die Kölner bzw. Pariser Herkunft der weiter oben erwähnten Führer der Realistenpartei: Joh. Wenck, Simon und Herwich von Amsterdam, Burkard Wenck, Johann Petri. — Die Zahl der Immatrikulationen aus den Diözesen Köln, Lüttich, Antwerpen hebt sich von 0 i. J. 1450/1 auf 11 i. J. 1452, weiter 12, 16, 23, 15 in den folgenden Jahren. — Daß die Heidelberger Theologen den Kölner Thomisten Joh. Versor noch im 16. Jahrh. benützten, bezeugt Jak. Wimpfeling, s. UB. I, S. 217, Z. 38.

richtung der *antiqui* zahlenmäßig der älteren, „modernen" Partei unterlegen[1].

Auch jetzt, nach der offiziellen Zulassung des Thomismus an der Universität, verlautet nichts von einer förmlichen Spaltung innerhalb der theologischen Fakultät. Daß die von der *via antiqua* herkommenden Theologen indessen auch nach ihrem endgültigen Übertritt in die obere Fakultät sich ihrer Parteistellung bewußt blieben, wird durch zahlreiche persönliche Beziehungen von Heidelberger Theologen zum „alten Wege" bezeugt. Bereits ein Jahr nach der Reform (30. Sept. 1453) gründet Johannes Wenck seine Predigerburse mit Hilfe von zwei jungen, eben aus Paris angekommenen Magistern der *via antiqua:* Joh. Petri de Dacia und Burckard Wenck von Herrenberg. Die Burse soll *ad instar paedagogii Parisiensis*, also wohl nach dem Muster der Sorbonne, d. h. für Theologen, eingerichtet werden[2]. Burckard Wenck ist im Laufe der Jahre zum Theologen aufgestiegen und Heidelberger Stadtpfarrer geworden[3], hat also den Lebensweg seiner Zöglinge selber betreten. Daß Jodokus Aichmann, das Haupt der Reformer von 1452, gleichfalls als Theologe und Pfarrer sein Leben beschloß, kam schon zur Sprache[4]. Als meistgenannter Führer des alten Weges aber erscheint der Kölner Magister Herwicus de Amsterdam, der Ende 1452 gleich mit einer ganzen Schar niederrheinischer Schüler herüberkam; er wird schon 1458 als *lic. theol.* erwähnt, schied aber auch dann nicht aus den Ämtern des artistischen Lehrers aus, sondern wirkte noch 1461 als Dekan und 1462 bei den Prüfungen der niederen Fakultät mit[5]. Man begreift diese engen persönlichen Zusammenhänge zwischen der Reform des artistischen Studiums und der Theologie ohne Schwierigkeit aus der leitenden Idee der Reformer: der Erneuerung des Thomismus. Soweit diese sich auf erkenntnistheoretische Kontroversen bezog, blieb sie auf den Bereich der artistischen Fakultät beschränkt; sofern aber das restaurierte System eine umfassende Einheit über die Grenzen der philosophischen Disziplinen hinaus darstellte, ging die Reform der Artisten auch die

[1] Das wird durch die Promotionszahlen bewiesen. Ich zähle 1454—1500 zus. 435 Promovierte des neuen, 267 des alten Weges. [2] a. f. a. II 23^b—24^a; a. u. III 18^{a-b} (Genehmigung der Lektur und Bursenregenz f. d. Genannten); a. f. a. II 27^a (1454, XII. 12 Zulassung des Petri zum *consil. fac.*). Joh. Petri hat in Paris promoviert, stirbt 1464 als Dekan der Artisten (Toepke I, 274, II 401). [3] Toepke I 332, 369; II 614. [4] S. o. p. 54. [5] Daten bei Toepke (Register) sowie a. f. a. II 52. Als gestorben erwähnt 1481, mai 15 (a. u. III, 228^b). Vgl. auch Keussen, Kölner Matrikel I, 320.

Theologen an, wie wir schon von den Kölner Theologen hörten (o. p. 43, N. 1). Nun haben wir durchaus keinen Anlaß, anzunehmen, daß irgendwelche Kontroversen innerhalb der Heidelberger theologischen Fakultät den ursprünglichen Anstoß zur Einführung der *via antiqua* gegeben hätten; nirgends ist in den Anfängen der Bewegung von der Führung durch Theologen (es käme wohl nur Johannes Wenck in Betracht) die Rede[1]; aber der umfassende Charakter des thomistischen Systems, der enge Zusammenhang der entscheidenden philosophischen und theologischen Probleme der Scholastik überhaupt legte allerdings eine Rückwirkung der von den Artisten begonnenen Reform auf die Theologen sehr nahe. Sehr bald hören wir denn auch von dem Angriff eines streitsüchtigen *antiquus* auf die „moderne" Theologie.

Der Provisor des Heidelberger Cisterzienserstiftes zu St. Jakob, Doktor der Theologie und Dozent an der Universität, Bruder Arnold, aus dem Köln benachbarten (!) Kloster Heisterbach[2], schlug am 4. Oktober 1453 an den Heidelberger Kirchentüren mehrere Streitsätze an, die sich offensichtlich gegen gewisse Lehren der okkamistischen Schule richteten. Es handelte sich einmal um die Transsubstiantiationslehre vom Abendmahl, in der Okkam (im Gegensatz zu Thomas) die Möglichkeit einer realen Unterscheidung von Quantität und Substanz bestritt und demnach nicht die räumliche, sondern die quantitätslose Gegenwart des Leibes Christi in der Hostie behauptete[3]; sodann um die gleichfalls okkamistische (auch z. B. von Marsilius von Inghen verfochtene) Lehre von der völligen realen Identität der verschiedenen Seelenvermögen mit der Seelensubstanz. Beide Theorien bezeichnete der Anschlag als grundverkehrt[4]. In welchem theologischen Lager die Gegner des streit-

[1] Daß in einem viel späteren Stadium in Tübingen (anscheinend nur dort!) auch die theolog. Fakultät sich in *via antiqua* und *moderna* spaltete (Hermelink, Th. F. 79ff.) wird am leichtesten damit zu erklären sein, daß damals (1477) im Gegenschlag zum Neuthomismus bzw. = Skotismus auch eine bewußte Erneuerung okkamistischer Theologie erfolgt war. Davon ist in Heidelberg zunächst keinesfalls die Rede.

[2] Der Name ist in der Matrikel nicht aufzufinden. Die theologischen Promotionsakten dieser Jahre fehlen. Er scheint der einzige Heisterbacher Ordensangehörige an der Heidelberger Universität gewesen zu sein.

[3] Vgl. darüber Seeberg DG III³ 664ff., 469/70.

[4] Abdruck der Sätze aus a. u. III 20 im Anhang, 2. Stück. — UB II 377 behauptet irrig einen Zusammenhang mit dem nominalistisch-realistischen Gegensatz und bezieht sich auf den Abdruck des Mediziners

baren Mönches stehen, wird nicht ausdrücklich gesagt; aber es kann nur die okkamistische Schule gemeint sein, und so begreift man die Erregung der Heidelberger Magister, als sie hier lasen, daß die okkamistische Abendmahlslehre (die ja in der Tat eine Art logischer Erweichung des starren kirchlichen Transsubstantiationsbegriffes darstellte) einen Götzendienst bedeute und aus derselben Wurzel stamme, wie die verdammte hussitische Ketzerei; daß die Logiker und Naturphilosophen hier mit ihren miserablen Grundsätzen die wahre Lehre entstellt hätten und den Geist der Jugend fortgesetzt verdürben; daß endlich auch die Lehre von der Einheit der Seelenvermögen das rechte Verhältnis von Natur, Gnade und Jenseits aufs ärgste verwirre. Große Randverweise der Universitätsakten zeigen deutlich, daß es in erster Linie diese heftigen Invektiven waren, an denen man Anstoß nahm. Sofort ließ der Rektor (es war der aus Wien stammende Mediziner Johannes Schwendi) die den Frieden der Universität bedrohenden Anschläge herunterreißen und berief die Universitätsversammlung. Diese beschloß Suspension Arnolds von allen Handlungen als Mitglied des Lehrkörpers — eine Strafe, zu der sie aber vorher durch den Kanzler Johann Guldenkopf die Genehmigung des Kurfürsten einholte. Ein paar Tage darauf gelang es durch Vermittlung des Kurfürsten, des Wormser Propstes (als Universitätskanzler) und des Abtes von Schönau (als geistlicher Oberer von St. Jakob) einen feierlichen Widerruf Arnolds und seine Rehabilitation durchzusetzen[1]. Der Vorfall ist darum lehrreich, weil er zeigt, mit welcher Energie die Universität zu verhindern suchte, daß sich der Zwiespalt zwischen Thomisten und „Modernen" bis in die theologische Fakultät hinein fortsetze. Wenn die weltliche Obrigkeit dieser Abwehr ausdrücklich zustimmte, so handelte sie konsequent im Sinne ihres früheren Verlangens der Parität und des friedlichen Nebeneinanderbestehens der Parteien.

Damit stoßen wir bereits auf die letzte Frage, die wir an die Universitätsgeschichte des kritischen Jahres 1452/3 zu stellen haben: Wie kam der kriegerische Pfalzgraf Friedrich I. und seine — mit politischen Sorgen überaus belastete — Regierung zu einem so gewaltsamen Eingriff in die Statuten und Gerechtsame der Uni-

SCHOENMEZEL von 1771. Dieser hat sich die Entzifferung der schwer lesbaren und fehlerhaften Schrift erleichtert, indem er alles ihm Unentzifferbare einfach wegließ; entsprechend ist sein Abdruck gr. Tls. sinnlos und unverständlich.

[1] a. u. III, f. 19—20. 1453, okt. 4, 6, 9, 10.

versität, wie ihn die zwangsweise Aufnötigung der Reform darstellt? Und insbesondere: Wie kam er zu der gewaltsamen Einführung des Neuthomismus an seiner Landesuniversität? Für die Energie seines Handelns war es vielleicht nicht ohne Bedeutung, daß er gerade Ende 1451 mit Zustimmung der Landesnotabeln, aber gegen die kaiserliche Willenserklärung, seine Befugnisse als Landesadministrator in die kurfürstliche Vollgewalt umgewandelt hatte. Er ist immer ein rasch entschlossener, kurz angebundener Herr auch der Universität gewesen. Was aber mochte ihn in aller Welt für die Neuthomisten einnehmen, deren Auftreten er zwar nicht veranlaßt hat (wie man öfters zu lesen bekommt), deren Reformbestrebungen er aber doch offensichtlich begünstigte?

Als ein paar Jahre später der Rat von Basel ähnliche Vorschriften wie Friedrich I. erließ, um die Einführung der *via antiqua* an der dortigen Universität nach Heidelberger Muster zu erzwingen, begründete er formell diesen Schritt mit der Rücksicht auf die Grenzlage Basels, das sich allen Richtungen offen halten müsse, und ähnlichen allgemeinen Erwägungen[1]. Sollten Rücksichten auf die Frequenz auch in Heidelberg eine Rolle gespielt haben? Wahrscheinlich ist es nicht, und wenn solche Rücksichten bestanden, dann würden sie eher noch für eine allgemeine Auffrischung der Hochschule, als für die spezielle Bestimmung der Zulassung des Realismus ein zureichendes Motiv bilden. Die Besucherzahl war vor 1452 keineswegs auffallend niedrig, und der Zuwachs von Scholaren nachher nicht groß genug, um eine solche Erklärung zu rechtfertigen[2]. (Allerdings haben kriegerische Ereignisse bald nach 1452 störend eingewirkt.) Wie steht es aber mit Zarnckes Vermutung, daß der Pfalzgraf im Bunde mit dem neuerstarkten Papsttum seiner Universität die realistische Lehre aufgenötigt habe, um mit dem Nominalismus zugleich die letzten Spuren freierer konziliarer Regungen auszulöschen — „im wohlverstandenen Interesse der kirchlichen Herrscher“?[3]) Schon der Begriff dieser „kirch-

[1] Vischer, Univ. Basel, 146.

[2] Durchschnitt der jährl. Inskriptionen von 1449—1463 ist etwa 130; 1451: 140, 1452: 115, dann steigend 120, 135, 158; 1456: 102. Vor 1400 hatten sich die jährl. Zahlen meist unter 100 gehalten, abgesehen von den großen Pfründenjahren, in denen *rotuli* aufgestellt wurden.

[3] Narrenschiff, Einl. p. XV. Der Erfolg dieser „Reaktion“ soll sich im Ketzerprozeß Joh. v. Wesels gezeigt haben. Aber an diesem Prozeß war neben Jodokus Aichmann und Herwich v. Amsterdam auch der alte „Nominalist“ Nik. v. Wachenheim beteiligt!

lichen Herrscher" ist höchst verschwommen. Ist etwa der Landesherr selber darunter verstanden, so wird man die Gegenfrage stellen dürfen, ob etwa der Thomismus den Souveränitätsgelüsten der deutschen Territorialherren günstiger war als Okkams Lehre? Im übrigen genügt es, zur Antwort auf wenige Tatsachen hinzuweisen. Die „nominalistische" Heidelberger Universität hatte sich schon seit langen Jahren (spätestens seit 1434) auf den Konzilien äußerst zurückhaltend benommen, ja eine geradezu ängstlich papale Haltung gezeigt; in diesem Papalismus ist sie sich vor wie nach 1452 unverändert gleich geblieben. Denn das letztlich entscheidende Motiv für die Magister war jederzeit die Sorge um ihre Pfründen; sie folgten mit ziemlich sicherem Instinkt jederzeit der Partei, von der sie mit größerer Sicherheit wirtschaftliche Zuwendungen erwarten durften. Ob *via moderna* oder *via antiqua* in der Logik — wie konnte das in solchen Fragen eine Rolle spielen? Überdies aber ist nichts von einem besonders engen Verhältnis zwischen Friedrich I. und dem Papst um 1452 bekannt. Eher könnte man vermuten, daß er sich schon damals den durch Martin Mayrs Namen gekennzeichneten Bestrebungen des Mainzer Stuhles genähert habe, die *gravamina* der deutschen Kurfürsten gegenüber der neu einsetzenden päpstlichen Finanztätigkeit in Deutschland kräftig zur Geltung zu bringen; seit 1456 ist seine Beteiligung an diesen Abwehrmaßnahmen nachzuweisen[1].

Mit einer Begünstigung päpstlicher Machtbestrebungen durch den Landesherrn hat also die Reform der Hochschule gewiß nichts zu tun. Wohl aber steht sie im engsten Zusammenhang mit dem Ganzen seiner inneren Kirchenpolitik. Die Epoche der großen Reformkonzilien blieb doch nicht ohne heilsame Folgewirkungen für das innere Leben der deutschen Kirche. Seit dem Abschluß der Konkordate war der Einfluß der Landesherren auf die Kirchen ihres Territoriums von neuem erweitert und gefestigt; an den seit dem Baseler Konzil kräftig einsetzenden Bestrebungen zur Verbesserung des Lebens der Weltkleriker und Ordensleute nahmen sie vielfach lebhaften Anteil. Friedrich I. hat mit der ihm eigenen, rasch zugreifenden Tatkraft an vielen Stellen für gründliche Reform der überkommenen Mißbräuche im Klosterwesen und kirchlichen Leben überhaupt gesorgt. Wenn er dem Schlendrian und der Verweltlichung in den pfälzischen Klöstern entgegentrat, mochte ihm die Verbesserung seiner Landeshochschule noch näher am Herzen

[1] Lossen, Staat und Kirche in der Pfalz (Münster 1907), 28ff.

liegen. Unter seinen gelehrten Räten oder unter den zu Rate gezogenen Vertrauensmännern der Hochschule müssen sich Männer befunden haben, die eine solche Verbesserung von der Einführung des neubelebten Thomismus, vielleicht auch von der Konkurrenz zweier verschiedener Schulrichtungen überhaupt erwarteten. Die Frage ist: Wer waren diese Männer?

Die Hauptrolle bei der Reform spielte offenbar der kurfürstliche Kanzler Johann Seiler, gen. Guldinkopff aus Speier, ehemaliger Professor des Kirchenrechts und mehrmaliger Rektor; in den Verhandlungen erscheint er als Vertreter des Landesherrn vor der Universität. Unglücklicherweise finde ich über sein persönliches Verhältnis zu dem Streit der Artisten nirgends eine Andeutung[1]. Gern möchte man die Namen der damaligen Rektoren zur Erklärung der Vorgänge verwenden: 1451 Johannes Wenck und seit Dezember 1452 Johannes Wildenhertz, der Jodokus Aichmann nahegestanden haben muß[2]; aber gerade während der entscheidenden Monate, Dezember 1451 bis Weihnachten 1452, führten zwei Vertreter der *via moderna* das Rektorat[3]. So versagt auch dieser Fingerzeig.

Aber noch eine weitere Kombination ist möglich. Eine Münchener Sammelhandschrift Luderscher Poeme schreibt das Hauptverdienst an der Einführung der *via antiqua* und der Universitätsreform von 1452 überhaupt dem Johannes Wenck und einem zweiten, ungenannten Professor und Gönner des Peter Luder zu. Dieses Zeugnis könnte auf mündliche, nur wenig spätere Überlieferung (1456—60) in Heidelberg selbst zurückgehen[4]. Wer ist der Un-

---

[1] Er wurde 1434 von Joh. Rysen zum bacc. jur. promoviert (Toepke II 510). Rysen kam von Köln her; Joh. Wenck hielt ihm später die Leichenrede. Das ist ein sehr schwacher Verbindungsfaden zur *via antiqua.*

[2] Vgl. dessen Leichenrede, auszugsweise bei Thorbecke 87*, N. 270.

[3] Nikolaus von Wachenheim, Lehrer und Promotor des „Modernen" Rud. v. Rüdesheim, und Joh. Trutzenbach, Mitglied der Kommission zur Abwehr der *via antiqua.*

[4] *Elegia Petri Luder ad Panphilam amicam singularem* (1460) in: Clm. 466, f. 293 sq. bei Wattenbach Z. G. O. XXII, 60.

Fistula namque mihi est, quam non contempuit Yopas
Cynthius hanc olim laudibus usque tulit,
Mecenasque tuus iam nunc distractus ab illa
Jussibus archanis seque dolere docet.

Dazu anonyme Glossen: *Per Yopam et Cinthium denotat duos doctores, qui illuminati viri fuerunt et instauraverunt universitatem Heidelbergensem, qui et viam antiquam ibidem legere fecerunt, de quibus doctor Wencka unus fuit. Per*

genannte? Außer Johannes Wenck sind uns noch Jodokus Aichmann, Johannes Wildenhertz und eine Anzahl weiterer, insbesondere juristischer Professoren — darunter wahrscheinlich auch der Kanzler Guldenkopf — als Gönner humanistischer Bestrebungen bezeugt. Dieser Kreis stand unzweifelhaft in näheren Beziehungen zum Hofe Friedrichs I., dessen Vorliebe für seine humanistischen Bänkelsänger (Kemnat u. a.) ja bekannt ist. Waren Aichmann und Wenck wirklich die geistigen Urheber der Reform, so würde diese durch gemeinsame humanistische Interessen begründete Verbindung ohne Schwierigkeit ihren Einfluß auf die kurfürstlichen Berater erklären. Die Verwendung akademisch geschulter, insbesondere in Italien gebildeter Juristen im pfälzischen Staatsdienste ist eine ganz regelmäßige Erscheinung. Wir haben es hier offenbar mit einem Kreise geistig angeregter, modernen Bildungsbestrebungen zugänglicher, einflußreicher Männer zu tun, der durch gemeinsame Bildungsideale mit jüngeren artistischen Lehrern verbunden ist; diese stehen ihrerseits seit Jahren im Kampf um eine Reform der philosophischen Studien, wie sie damals in der Luft lag: nach Kölner und Pariser Muster. Sollte diese Verbindung die Umgestaltung der Hochschule entschieden haben? Die Vermutung ist jedenfalls sehr naheliegend. Eine ganz andere Frage ist aber, wie weit etwa eine solche äußere Verbindung zwischen humanistischen Tendenzen und *via antiqua* — falls sie tatsächlich wirksam war — in das Sachliche des Schulstreites hineinreichte: ob also irgendeine innere Verwandtschaft zwischen humanistischen und neuthomistischen Ideen bestanden habe. Diese Frage läßt sich nur im Zusammenhang einer eingehenden Untersuchung der sachlichen Lehrgegensätze beantworten, auf denen der ganze Schulstreit beruhte.

Eine solche Untersuchung ist auch aus anderen Gründen notwendig. Sie wird unsere nächste Aufgabe sein.

* * *

2. Der Gegenstand des Schulstreites.

Unsere bisherige Feststellung, daß die Einführung der *via antiqua* in Heidelberg als bewußte Erneuerung thomistischer und albertistischer Lehren aufzufassen sei, stellt noch keine befriedigende

Mecenatem intelligit cancellarium palatini, qui multum familiaris sibi fuit. Luder lebte in Heidelberg seit spätestens Juni 1456; im November 1456 wird Guldenkopf als gestorben erwähnt (TOEPKE II 612) — die letzte Anspielung ist also wohl eher auf Matth. Ramung (vgl. Z. G. O. XXII, 43) zu deuten.

Deutung des geschichtlichen Sachverhaltes dar. Sie ist als Formulierung dieser historischen Erscheinung zu weit und zu eng zugleich. Denn weder beantwortet sie die Frage, in welcher Form man jene älteren Autoritäten erneuerte, insbesondere welche ihrer Sätze in polemischer Wendung gegen die herkömmliche Schuldoktrin gerichtet wurden, noch dürfen wir glauben, mit der Erklärung der Heidelberger Vorgänge von 1452 das Verständnis der ganzen Bewegung in Deutschland eröffnet zu haben. Vor einem solchen Irrtum kann uns schon die Beobachtung warnen, daß außer Thomas und Albert auch Duns Skotus eine recht erhebliche Rolle in der Literatur der *via antiqua* gespielt hat! Wir sind also genötigt, in das Sachliche des Schulstreites einzudringen, um diesen in seinem ganzen Umfang zu verstehen und damit zugleich die von der früheren historischen Literatur aufgeworfenen Fragen beantworten zu können. Die Ergebnisse unseres Studiums der Pariser Verhältnisse weisen uns in erster Linie auf die Frage nach der erkenntnistheoretischen Bedeutung des Streites hin.

a) Die Erkenntnislehre und das Universalienproblem.

Eine unbefangene Betrachtung der Quellenzeugnisse kann nicht in Abrede stellen, daß die Erkenntnislehre und insbesondere die Beantwortung des Universalienproblems von den Beteiligten selbst als das wichtigste Unterscheidungsmerkmal der „alten" und „neuen" Schule betrachtet worden ist. Prantl, der diese Tatsache leugnet, war schon bei der Analyse der Gersonschen Schriften (die er ohne weiteres in die Darstellung der deutschen Verhältnisse hineinzieht) zu gewaltsamen Umdeutungen genötigt[1]. Die deutschen Quellen zeugen noch deutlicher gegen ihn.

In einer Münchener Sammelhandschrift fand ich zwei Reden des Heidelberger Theologen, Hofpredigers und Vizekanzlers der Universität Stephan Hoest aus Ladenburg, die er als Vertreter des Wormser Propstes bei der Promotion junger Artistenmagister 1468 bezw. 1469 gehalten hat: das eine Mal vor Anhängern der *via antiqua*, das zweite Mal vor „modernen" Promovenden. Er selbst gehörte als Artist zur *via moderna*[2] und als Theologe — interessanter Weise — zu den Skotisten[3], benutzte aber in beiden Fällen die feierliche Gelegenheit, um den frisch Promovierten die besonderen

[1] s. o. p. 30, N. 2. [2] Toepke II 394, 397ff. [3] Modus predicandi Stephani Hoest, ed. J. Wimpheling, Argentor. 1513 (Staatsbibl. Berlin). Bl. 1b.

Vorzüge ihres „Weges“ zu rühmen. Was heben nun diese Reden (die auch als frühe Versuche humanistischer Rhetorik sehr bemerkenswert sind und aus denen ich deshalb das Wesentliche im Anhang mitteile) als wichtigste Differenzpunkte hervor? „Einzig und allein die Ansicht über die Universalienfrage“, so heißt es, „scheidet den modernen vom alten Wege; denn alles, worin sie sonst noch auseinandergehen, ist aus dieser Frage abzuleiten[1].“ Deutlicher kann man sich nicht ausdrücken, und die genaue Sachkenntnis des Redners und seiner Hörer erhöht noch wesentlich den Wert dieses Zeugnisses[2]. Die moderne Methode — erfahren wir weiter — begnügt sich nicht mit einer verworrenen und unterscheidungslosen Erkenntnis der Dinge, sondern durchforscht und untersucht auf das exakteste (*distinctissime*) die „Wesenheiten“ (*quidditates*) der Einzeldinge, spricht den Dingen die Universalität ab und läßt diese nur in der (erkennenden) Seele gelten, als eine Art Begriff (*nocio*), der entsteht als Sammelbegriff aus einer geringen und feinen Ähnlichkeit (der Einzeldinge). Dieser Auffassung stimmen auch einige (*nonnulli astipulatores*) unter den Alten bei[3]. Aber für den Redner ist das nicht maßgebend. Im Gegenteil rühmt er es als einen besonderen Vorzug der *via moderna*, daß sie den Mut zu Neuerungen, zur Fortbildung der älteren Theorien besitze und dem Jünger der Wissenschaft den Zugang zu den Höhen der Philosophie wesentlich zu erleichtern verstehe. Er ist kein unbedingter Lobredner der alten Autoritäten. Haben es nicht die neueren Zeiten (er nennt Baldus und Bartholus, also Vertreter des 14. Jahrhunderts) in der Kommentierung des römischen Kaiserrechts zu höchst bedeutenden Leistungen gebracht? Steht es etwa anders auf dem Gebiete des Kirchenrechts und der Medizin? Warum soll die Philosophie grundsätzlich von solchem Fortschreiten ausgeschlossen sein? Bedarf nicht der überaus dunkle Text des Aristoteles allenthalben der Kommentierung in leichterem und deutlicherem Stil? Ein unverkennbarer Schwung humanistischer Zukunftsfreudigkeit weht durch diese Ausführungen, und wir können schon hier die Beobachtung machen, daß die neue, aus Italien herüberdringende Be-

---

[1] Clm. 7080, fol. 366: s. Beilage 1, II. [2] Vgl. damit das Schreiben des Alex. Hegius an Agricola in Heidelberg, 17. 12. 1484: *Cupio . . . ex te scire, an Heidelbergenses tui jam a Marsilio suo defecerint et universalia ante rem iure et post rem et individuationis principia tractent an adhuc partes eius tueantur.* (Zs. d. berg. Gesch.ver. 1876, Bd. 11, S. 6-7.) [3] d. h. — im Zusammenhang — Vertreter der älteren Scholastik, nicht etwa Anhänger der *via antiqua*.

wegung der Geister sich ebensogut mit den Tendenzen der *via moderna* wie mit denen ihrer Gegner verbinden konnte. Im übrigen entspricht der Inhalt dieser Sätze durchaus unseren Erwartungen: die nominalistische Theorie ist darin ebensowenig mißzuverstehen wie der grundsätzliche Widerspruch gegen die neuthomistische Reaktionsbewegung. Eine Überraschung dagegen bringt die Aufzählung älterer Autoritäten der *via moderna:* neben Okkam, Marsilius, Buridan und (ungenannten) Vätern der großen Reformkonzilien erscheinen hier auch „Johannes Skotus" und Heinrich von Gent[1]. Zwar habe erst Wilhelm Okkam „den Rost des Alten gänzlich abgetan", aber schon vor seiner Erwähnung werden die beiden älteren Antithomisten ganz unbefangen zur modernen Partei gerechnet.

Das ist in der Tat sehr auffallend. Haben wir es etwa mit einer bewußten Entstellung zu tun, mit dem Mißverständnis eines skotistischen Theologen, der sein theologisches Vorbild auch den Artisten aufreden möchte? Durchaus nicht! Magister Stephans Auffassung wird durch andere Heidelberger Nachrichten mehrfach bestätigt. Die *bursa nova* zu Heidelberg, ein Sitz der „modernen" Schule, scheint sich — nach einem Briefe Wimpfelings zu schließen — mit den skotistischen *formalitates* ausgiebig beschäftigt zu haben[2]. Ein logisches Schulbuch der gleichfalls „modernen" Schwabenburse, 1513 gedruckt, zählt schon im Titel den Skotus zur *via moderna*[3]. Die Akten der artistischen Fakultät bezeichnen 1517 mehrmals diese Partei — um die ältere, dem humanistischen Sprachgefühl anstößige Bezeichnung *via* zu vermeiden — als *secta Scotica* oder *haeresis Scotica*[4], und Jakob Wimpheling nennt in seiner Ausgabe

[1] Beachte auch den Hinweis auf die „modernen" Universitäten Paris, Erfurt, Leipzig (i. J. 1469!).

[2] Wimpfeling an Joh. Hoffer, *regens* der *bursa nova*, der sich über W.s Angriffe auf die Traktierung der *formalitates* beschwert hatte, vermutlich 13. 8. 1499, mitget. von Knod, Z.G.O., N. F. I, 330. Die *nova bursa* war „modern": a. f. a. II 107b. Allerdings ist der Ausdruck *nova bursa* mehrdeutig!

[3] *Textus parvorum logicalium per mag. Leonardum Dieteri de Erpach, collegii Suevorum alias modernorum . . . regentem . . . compilatus ad mentem Marsilii, Scoti ceterorumque probatissimorum de via moderna doctorum. Heidelbergae (15)13.* UB II, 655 nach Büttinghausen. Der Druck ist auf deutschen Bibl. nicht mehr aufzufinden. — Die Schwabenburse gehörte auch nach a. f. a. II, 109b (1483) zur *via moderna*. Die gegenteilige Nachricht bei Hautz I 205 und danach Toepke I, p. XII ist irrig.

[4] a. f. a. III, 78b, 79a: 1517, juni 27, 28. Ibid. juli 20 wird ein mag. Steph. Rodacker *e scotica haeresi* genannt, der nach Toepke III 433 als Angehöriger der *via moderna* nachzuweisen ist.

des *modus predicandi* von Stephan Hoest den Verfasser zwar einen Skotisten, zugleich aber auch einen *neothericus* — mit der üblichen humanistischen Umschreibung für den scholastischen Ausdruck *modernus*[1]. Das alles stimmt freilich nicht recht zusammen mit den sonst bekannten und insbesondere mit den bei PRANTL angeführten Quellen[2]. PRANTL stützte seine Auffassung in erster Linie auf die von uns bereits erörterten frühesten Quellenzeugnisse: auf die Schriften des antiskotistischen „Modernen" Joh. Gerson und auf die Denkschrift der Kölner Universität von 1425. Beide stammen aus den ersten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts und von einem andern Schauplatz. Will man demgegenüber die genannten Heidelberger Nachrichten aus viel späteren Jahrzehnten nicht einfach ignorieren, so bleibt — wie mir scheint — nur die eine Erklärung, daß die Skotisten von Hause aus in der Mitte zwischen Thomisten und Okkamisten standen, bald zu den Realisten, bald zu den Nominalisten gezählt werden konnten. Zu Anfang der Parteispaltung ist in Heidelberg unter der *via antiquorum* oder *realistarum* wohl ausschließlich eine thomistische (bezw. albertistische) Richtung nach Kölner Muster zu verstehen. Wenigstens ist immer nur von Thomas und Albert die Rede. Und noch 1498 wird die *via antiqua* gelegentlich *via thomistarum* genannt[3]. Aber daneben bestand damals schon längst der erneuerte Skotismus. Im *manuale scholarium*, das in den achtziger Jahren entstanden zu sein scheint, ist von einem Nebeneinander von Modernen, Thomisten, Albertisten und Skotisten die Rede, ohne daß die Zugehörigkeit der Letztgenannten zu einem der beiden Wege zu erkennen wäre[4]. Ähnlich gab es in Wittenberg nebeneinander Thomisten und Skotisten; letztere zählten zu den „Modernen", bis die Berufung des Okka-

---

[1] l. c. Bl. 2a. [2] Die Stelle bei SCHREIBER, Gesch. d. Univ. Freiburg I 60, N. aus den Freiburger Fak.-Akten, die für eine Identifikation von Skotisten und Modernen zu sprechen scheint (angezweifelt schon von PRANTL IV, 190, N. 73), beruht auf einem willkürlichen und irrigen Zusatz SCHREIBERS. Die Originalakten unterscheiden an den p. 60 u. 62 angeführten Stellen nur zwischen *reales* = *Scotistae* und *nominales*, also ganz genau entprechend den Pariser Parteiverhältnissen (nach frdl. Mitteilung von Herrn Dr. Schaub-Freiburg). — HERMELINK Th. Fak. 135ff. nimmt für Südwestdeutschland überhaupt ohne weiteres eine Identität von Skotismus und *via antiqua* an. Das ist zweifellos unrichtig. [3] a. f. a. II, 164b. Gleich darauf: *via realistarum*. Vgl. auch TOEPKE II 424/5. — 1577: *secta divi Thomae*. a. f. a. III, 79b. — 1459, I, 21: *via Alberti et Thomae* a. u. III 66a. [4] Ausgabe ZARNCKES: p. 21 u. 45. Die Skotisten und Albertisten gelten als die kleinsten Parteien.

misten Jod. Trudvetter eine dritte *via Guilelmi [sc. Okkam]* eröffnete[1]. Sachlich ist diese Mittelstellung der Skotisten zwischen Realisten und Nominalisten durchaus nicht unbegreiflich. Denn der starke Nachdruck, den Duns Skotus auf die Tatsächlichkeit des in seiner *haecceitas* unableitbaren Einzelnen (*individuum*) legte, das er als den realen Grund alles Seins betrachtete und gegenüber der abgeleiteten Realität der allgemeinen Naturen bevorzugte, hat ja historisch ebensogut zur nominalistischen Weltauffassung Okkams hingeführt, wie die metaphysische Hypostasierung seiner *formalitates* und andere Gedankenreihen seiner Lehre den Anstoß zu realistischen Folgerungen gegeben haben[2]. Daß fast die gesamte neuskotistische logische Literatur des 15. Jahrhunderts (Joh. Anglicus, Stephanus Brulifer, N. Tinctor, Th. Bricot, G. Bruxellensis, Petrus Tartaretus, Nic. Dorbellus u. a. m.) eine gewisse Verwandtschaft mit logischen Werken der ,,Modernen" besitzt, hat auch Prantl bemerkt, der gleichwohl die Skotisten ohne Einschränkung zur Partei der *antiqui* rechnet. Er kannte auch ein skotistisches Lehrbuch, das sich im Titel selbst als ,,moderne" Parteischrift ankündigt, und sah sich genötigt, diesen Titel als ,,buchhändlerische verlogene Reklame" aufzufassen, um ihn zu eliminieren[3]. Ein so gewaltsames Verfahren wird überflüssig, sobald

---

[1] Scheel Luther I³, 305/6 und II² § 180f.

[2] Schwieriger dürfte die Aufzählung des augustinisch-platonisch gerichteten Theologen Heinrich von Gent unter den von Hoest genannten Vätern des Nominalismus zu rechtfertigen sein. Vielleicht denkt Hoest nur an die gegen Thomas gerichteten theologischen Sätze Heinrichs (vom Willensprimat u. dgl.), nicht an seine erkenntnis-theoretische Meinung? Das wäre freilich eine arge Unklarheit.

[3] IV, 200, N. 124. Th. Bricot und Georg. Bruxellensis, *Textus tocius logices*, Paris 1494. — Benary sucht die Prantlsche Erklärung derartiger Titel (durch Buchhändler-Reklame) lächerlich zu machen. Für Georgius Bruxellensis und Th. Bricot scheint sie auch mir unnötig. Wenn der Herausgeber des gedruckten Bricotschen Kommentars zum Petrus Hispanus den Autor einen Nominalisten nennt (N. 126), so begreift man das ohne Schwierigkeit angesichts der Definition, die Bricot vom *universale* gibt (N. 142). Auch die gerügte Zitierung des ,,Thomisten" Versor als Stoffgrube des Buches (N. 126) widerspricht nicht dem ,,nominalistischen" Charakter des letzteren; tatsächlich gehören Versors Lehrbücher (soweit sie mir bekannt sind) zu dem Verwaschensten und Farblosesten, das es damals gab. Eben darauf beruhte wohl ihre große Verbreitung und ihre Verwendbarkeit als Materialsammlung. Übrigens zitiert Pr. selbst (S. 241, N. 380) eine Stelle aus Jod. Trutfeder, der Bricot und G. Bruxellensis geradezu als moderne Schulhäupter (*praenobiles inter Neotericoteros!*) bezeichnet. — Gänzlich verfehlt dagegen ist

wir annehmen, daß in der Tat skotistische Anhänger der „modernen" Schule keine Seltenheit waren[1]. Doch damit erhebt sich sofort eine weitere Frage. Man kann ganz allgemein in der logisch-philosophischen Literatur des ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts neben heftigen Streitschriften ein allmählich zunehmendes Abstumpfen und Verflachen der Parteigegensätze wahrnehmen, das zum Teil auf der Einsicht beruht, die Gegensätze seien künstlich übertrieben worden — für solche Erkenntnis dient häufig Joh. Gerson als Wegweiser —, zum Teil einfach auf dem Absterben jener philosophischen Motive, die den Gegensatz ursprünglich hervor-

BENARYS Polemik an anderen Stellen: PRANTLS ganze Theorie soll angeblich „vernichtet" werden durch den von ihm selbst zitierten Büchertitel: *Compendium m. H. de Gorichem . . . academici Montis gymnasarches primi pro eruditione Neothericorum praememorati montis Coloniae* (IV, 220, A. 257). B. faßt diesen Titel als Beweis dafür auf, daß *neotherici*, d. h. „Moderne" auf der zweifellos thomistischen Montanerburse zu Köln unterrichtet wurden, Thomismus und *moderna via* also prinzipiell zusammenfallen konnten (p. 48). Höchst wahrscheinlich bedeutet aber *neotherici* hier gar nicht *viam modernam sequentes*, sondern dasselbe wie *neophici* oder *novicii* in Anm. 288 auf S. 225, nämlich einfach „Neulinge", „Anfänger" auf der Schule. Somit würde also B.s, nicht Pr.s „ganze Theorie vernichtet". Denn auch PETRUS BRUXELLENSIS, den B. als „modernen Thomisten" auffaßt, ist kein stichhaltiger Zeuge: nicht eine Normalerscheinung, sondern ein ganz später Eklektiker aus der Zeit des Abflauens der großen Streitigkeiten, überdies in der von PRANTL IV, 275, N. 621 zitierten Quelle deutlich als eine Art Konvertit gekennzeichnet, der aus der *via moderna* zur *antiqua* übertrat.

[1] Ein besonders deutliches Beispiel dafür, wie schwach der Gegensatz zwischen Skotismus und Okkamismus empfunden wurde, bietet der Skotist NIC. DORBELLUS (*Summula philos. ration. seu logica*, *Basilee 1494*), der mehrfach in wichtigen logischen Fragen (Unterschied der *suppositio* und *significatio*, Definition der *suppositio simplex* usw.) trotz deren erkenntnis-theoretischer Tragweite die okkamistische Lösung als „forte verior" gelten läßt (fol. K, sp. d; K 2, sp. b; K 3, sp. a). — Für die Mittelstellung der Skotisten bezeichnend ist auch eine Episode im Löwener Nominalistenstreit (s. o. S. 33): der Löwener artist. Magister H. de Zomeren wurde 1446 beschuldigt, das in Löwen bestehende Verbot nominalistisch-okkamistischer Lehren in verschiedenen Thesen (die sich z. T. wohl auf die *futura contingentia* bezogen) übertreten zu haben. Er berief sich darauf, daß diese Sätze skotistisch seien und demnach als erlaubt zu gelten hätten (LAMINNE, Bull. de l'acad. royale de Belgique 1906, p. 384 nach MOLANUS Hist. Lovan. I 581 ff.). — Die Übernahme einzelner okkamistischer Begriffe, wie des *significatum non ultimatum* und großer Stücke der „terministischen" Logik nach Marsilius u. a. fällt sogar bei ausgesprochenen Gegnern des Okkamismus, wie PETRUS TARTARETUS auf. Vgl. über ihn PRANTL IV 204 ff. und seinen Kommentar „*In summulas P. H.*", s. l. 1506 (U. B. Heidelberg), fol. 91a-b squ., ferner u. S. 92.

gerufen hatten. Denn in dem Maße, als das geistige Niveau der Schulkämpfe allmählich immer mehr zu einem bloßen Raufen der *viae* um gutzahlende Burseninsassen und Promotionsgebühren herabsank (wie es z. B. in Heidelberg sich um die Jahrhundertwende beobachten läßt), konnte auch die farblose Schulbuchliteratur, die bloße Stoffsammlung allmählich jene älteren Kontroversschriften verdrängen[1]. Der Eklektizismus geht sogar noch über die Verschmelzung skotistischer und okkamistischer Motive hinaus: selbst den Thomas suchte man schließlich mit der „modernen" Logik in Übereinstimmung zu bringen[2]. Die Frage ist nun, ob wir die „modernen" Skotisten nach der Art des Stephanus Hoest bereits zu diesen Eklektikern der Spätzeit zu rechnen haben. Allein wenn man bedenkt, daß zur Zeit des Stephanus der Schulkampf in Heidelberg und auf anderen deutschen Universitäten noch in voller Blüte stand und daß Stephanus Hoest keineswegs eine grundsätzliche Aussöhnung der Parteigegensätze im Auge hat, vielmehr seinen Duns Skotus ganz eindeutig der „modernen" Partei zurechnet, so wird man geneigt sein, diese Frage zu verneinen und lieber die von Prantl gezeichnete Gesamtansicht der Parteiverhältnisse erheblich zu revidieren.

Das erweist sich ohnedies als notwendig. Denn außer Stephan Hoest zeugen noch andere Quellen klar und eindeutig für die von Prantl geleugnete Wichtigkeit des Universalienproblems in unserem Schulstreit. Zu den wertvollsten Quellenstücken der Heidelberger Universitätsgeschichte gehört ein (seltener) Schöfferscher Druck von 1499, in dem die Heidelberger „Modernen" sich gegen alle möglichen Vorwürfe ihrer „realistischen" Gegner verteidigen — ein Selbstzeugnis, auf das wir in anderem Zusammenhang noch zurückkommen werden. Darin findet sich u. a. eine fingierte Rede des Marsilius von Inghen, den katilinarischen Reden Ciceros nachgebildet, zur Verteidigung der von ihm in Heidelberg begründeten Schule. Darf man uns einen Vorwurf daraus machen, sagt der Redner, daß wir die Universalien nicht als real gelten lassen? Ist

[1] Nach Hermelink, Theol. Fak. 136, N. 2, war das logische Lehrbuch des Joh. Fabri de Werdea in Tübingen Ende des 15. Jhd.s offizielles Lehrbuch der *moderni*. Joh. Fabri gehört nach Prantl IV, 203 zu den terministischen Skotisten.

[2] Vgl. Petrus Bruxellensis (Prantl IV 275ff.), Johann Eck, Johann v. Glogau u. a. (ibid. 284ff.).

das nicht die Lehre der größten Philosophen?[1] Ist nicht die gegenteilige Meinung in Konstanz verdammt worden, wie Johannes Gerson bezeugt? Aber freilich, man meint diese Lehre mit dem Schlagwort „Nominalismus" einfach abtun zu können; man behauptet, sie beschäftige sich ausschließlich mit Lauten und Begriffen, nicht mit den Dingen selber. Als ob wir so stupide wären, nur an die Buchstaben, Silben und bloßen Worte zu denken, wenn wir etwa in der Physik vom *corpus mobile* oder in der Psychologie von der Seele reden![2] Was sollte uns eigentlich daran gelegen sein, bloß um der Worte willen so große Bücher zu schreiben? Habe ich (Marsilius) etwa als Theologe das griechische Wort „Christus" angerufen oder nicht vielmehr den Herrn selber? Verachten die Gegner etwa meine Schule darum, weil wir in der Logik einige Verbesserungen aufgebracht haben (*in logicis politiora quaedam et magis exquisita usurpavimus*)? Auch wir treiben unsere Studien über Gott, Weltschöpfung, Psychologie, Ethik usw. so gut wie die andern! Ist es verboten, seine eigene Meinung zu haben über die *proprietates terminorum* — überdies eine, die schon bei Aristoteles zu finden ist, von dem wir überhaupt in keinem Punkte abweichen, wo uns nicht die Lehre der Kirche dazu zwingt? Auch Aristoteles hat in seiner Syllogistik gelegentlich bloße Buchstaben (A, B, C) zur Bezeichnung der Figuren gebraucht; und im Bereich der logischen Wissenschaften (*quae sermocinales sunt*), sind doch unzweifelhaft *sermones ac sermonum partes* die Hauptsache, die durch den Sprachausdruck bezeichneten Dinge aber (*sermonum significata*) nur beiläufig und indirekt (*obiter et accessorie*) Gegenstand der Betrachtung. Umgekehrt natürlich liegt das Verhältnis in den Sachwissenschaften. Warum also der Vorwurf leerer Wortklauberei? Es ist empörend, daß man glaubt, uns mit Spott als bloße „Terministen" oder „Nominalisten" bezeichnen zu dürfen[3], als ob wir

[1] *An nos et opera nostra forsitan abicitis, quod universalia quedam realia non asseveramus? Quae quod explodenda sint . . . maximi philosophi nobis astipulantur.* — „*Ad illustrissimum Bavarie ducem Philippum . . . epistola*". Mainz 1499. (= Panzer-Copinger II, 1, Nr. 10781), fol. 4[a]ff.

[2] *Num putatis me et nostros sequaces dumtaxat de vocibus et terminis agere nec, cum verbis inter disserendum utimur, meminisse rerum, quarum signa sunt, quas loquendo coram exhibere non possumus? Nos ne tam stolidos et insensatos opinamini, ut quotiens physicale ens vel corpus mobile librorumque de anima subiectum, ipsam animam, profitemur, de his solum litteris et syllabis deque nudis absque ratione rerum vocabulis iterum atque iterum sermones nostros conterere studeamus* — usf.

[3] *Indigne nos* (*cum ludibrio saltem*) *terministas aut nominales appellatis.*

uns nur mit der sermozinalen Oberfläche der Dinge befaßten, ohne in ihren Sachgehalt einzudringen. In Wahrheit bauen beide Schulen (*viae*) auf demselben Fundamente: Priscian in der Grammatik, Aristoteles, Boethius, Themistius, Porphyrius in der Logik, und in der Theologie besteht auch kein grundsätzlicher Unterschied in der Benutzung von Autoritäten[1]. Man könnte uns gerade so gut *antiqui* nennen, fügt der theologische Bakkalar Jakob Merstetter hinzu, so alt sind die aristotelischen Grundlagen unserer Lehre.

Diese Ausführungen bedürfen keines Kommentars. Wir kennen alle diese Erörterungen zur Genüge aus den Kontroversen der französischen Scholastik. Auf Johannes Gerson berufen sich denn auch unsere Heidelberger Modernen immer wieder; nur ist es sehr bemerkenswert und begreiflich, daß sie seine Polemik gegen die skotistischen „Formalitäten" nicht berühren. Statt dessen drucken sie aus der uns bekannten Schrift *De concordia metaphysice cum logica* den Passus ab, der sich auf das Universalienproblem bezieht und gegen den extremen Realismus gerichtet ist[2]. Je deutlicher auch hierdurch wieder bezeugt wird, daß tatsächlich der Nominalismue und die schon mehrfach erörterte erkenntnistheoretische Grundauffassung des Okkamismus überhaupt das charakteristische Merkmal der modernen Schule bildeten, um so mehr muß ihre lebhafte Verwahrung gegen den „Spottnamen" der Terministen und Nominalisten auffallen[3]. In der Tat erscheinen diese Ausdrücke zwar häufig in der Literatur, aber m. W. nirgends in den Heidelberger Universitätsakten als offizielle Bezeichnung, während dort der Ausdruck *realista* geläufig ist[4]. Man wird daraus nicht (mit PRANTL) ent-

---

[1] Über diesen letzteren Punkt vgl. den späteren Abschnitt: „Die *via antiqua* und die Reform der Theologie".

[2] Fol. 18^{b}ff. — Als „moderne" Autoritäten erscheinen im übrigen: Okkam, Buridan, Gregor v. Rimini, Adam (Goddam?), H. Oyta, H. de Hassia, Matth. von Krakau, Nikol. Oresme, R. Holkot, Albert v. Sachsen, Peter d'Ailly, Joh. Gerson, Nik. Cusanus (!), Stephan Proliverius (wohl Brulifer, der Skotist!), Gabriel Biel.

[3] Besonders heftig polemisiert der Autor gegen einen *Dictionarius predicantium*, der boshafterweise die *moderni* als Epikureer bezeichne, *quoniam superficiales sint in artibus liberalibus*. Gemeint ist der Artikel „*epicureus*" des vielgedruckten Heidelberger *vocabularius predicantium* von JOH. MELBER (HAIN 11022—11044), der aus Predigten Jodocus Aichmanns zusammengestellt ist. Man mag daraus den Ton der Aichmannschen Polemik entnehmen!

[4] In Freiburg dagegen wurde die Bezeichnung *nominales* offiziell gebraucht; vgl. SCHREIBER I, 62 und acta fac. art. I, fol. 133^{b} z. J. 1497: *in*

nehmen dürfen, daß die Universalienfrage von untergeordneter Bedeutung für die Unterscheidung der beiden Wege gewesen sei, wohl aber, daß die „Nominalisten" sich ihrer sachlichen Mitarbeit an den Aufgaben der Metaphysik und der „Realwissenschaften" überhaupt sehr deutlich bewußt waren. Wie guten Grund sie tatsächlich hatten, auf eine scharfe Unterscheidung ihrer rein erkenntniskritisch gemeinten Lehre von dem älteren, ontologisch bestimmten Nominalismus eines Roscellin zu dringen, haben wir oft genug hervorgehoben[1].

Doch es wird nützlich sein, unsere Auffassung der Sachlage noch durch einen vergleichenden Umblick in der damaligen Literatur außerhalb Heidelbergs nachzuprüfen. Besonders wichtig ist für unsere Frage die Abhandlung des Kölner Albertisten HEMERICUS DE CAMPO über die Differenzpunkte zwischen der Lehre des Thomas und Alberts des Großen, die zugleich den Streit zwischen altem und neuem Wege bespricht und zugunsten der *antiqui* entscheidet[2]. Gleich der erste Satz bestätigt unsere bisherigen Ergebnisse: die Lehre der Modernen, heißt es, weicht vom ersten Aristoteles hauptsächlich (*presertim*) in der Universalienfrage ab, die den Angelpunkt und die Grundlage aller Kunst und Wissenschaft bildet. Insbesondere geht der Streit um folgende Einzelprobleme: ob die Universalien außerhalb der Seele, ob sie getrennt von den Einzeldingen oder auch in diesen existieren, ob sie als Materie, als Form oder als ein Zusammengesetztes von beiden bestehen, ob sie körperlicher Natur sind und ob sie durch die fünf Prädikabilien des Porphyrius erschöpfend dargestellt werden. In der Tat dreht sich dann die weitere Erörterung ausschließlich um diese Fragen, und sehr bald wird deutlich, daß die uns wohlbekannte Besorgnis, die „moderne" Erkenntnistheorie möchte die metaphysische Bedeutung der auf die Universalbegriffe angewiesenen wissenschaftlichen

via nominalium. Als „Schimpfname" kann die Bezeichnung *nominales* also nicht durchweg empfunden worden sein. Die *moderni* vermieden sie aus den im Text angedeuteten Gründen zumeist, scheuten sich aber auch nicht, ihren Nominalismus bei Gelegenheit offen zu bekennen. Vgl. die Zitate bei MESTWERDT, a. a. O. 116, N. 3 und die zahlreichen Titel von gedruckten Schulbüchern der Modernen, die sich als nominalistisch selber ankündigen (bei PRANTL).

[1] Vgl. dazu die zutreffenden Bemerkungen HERMELINKS, Theol. Fak. 100, A. 5, im Anschluß an PRANTL III, 344, A. 780.

[2] *Problemata inter albertum magnum et sanctum thomam.*, gedr. Köln 1490. (Münchener St.-Bibl.) Bei PRANTL IV 182ff. besprochen (nach d. Ausgabe 1496); ibid. Abdruck des Anfangs.

Erkenntnis zerstören, als treibendes Motiv hinter dieser Polemik steht[1]. Es handelt sich hier um ein verhältnismäßig frühes Zeugnis: da der Autor 1460 gestorben ist, fällt die Schrift vermutlich gerade in die ersten Jahre der Heidelberger Streitigkeiten. Prantl sucht aber den Wert dieser Quelle, die seiner Theorie so überaus unbequem ist, dadurch herabzusetzen, daß er sie als thomistisches Produkt der böswilligen Verleumdung verdächtigt. Aber dazu sehe ich keinen Anlaß. Die Schrift bezeichnet sich selbst als einen Leitfaden, der den Kölner Scholaren das Zurechtfinden in den verwickelten Streitigkeiten der verschiedenen Schulen erleichtern soll. Warum sollte dieser Leitfaden beabsichtigen, durch künstliche Verwirrung in die Irre zu führen?

Doch Prantl hält einmal die Thomisten für unzuverlässige Zeugen in Sachen der *via moderna*. Gehen wir darum ins andere Lager hinüber und hören, wie man dort von dem Schulstreit spricht! Eine besonders klare, auch von Prantl gelobte Darstellung bietet der Ingolstädter Professor Johannes Parreudt (= Bayreuther, gest. 1495)[2], gleichfalls in einem für Studierende bestimmten Handbuch, das den ganzen Wust überkommener Spitzfindigkeiten abzutun und eine faßliche Einführung in die Logik zu geben verspricht. In der Tat macht sich Parreudt nicht mehr die Mühe, die gesamten — wie er meint, bis zum Ekel häufig erörterten — Streitfragen der Schulen noch einmal durchzufechten, sondern begnügt sich mit der Angabe der Differenzpunkte und kurzen Verweisen auf Aristoteles, Okkam und andere Autoritäten. Fragt man, was er als entscheidende Differenz zwischen „Realisten" und „Modernen" angibt (auch dieser „Moderne" vermeidet den Ausdruck *nominales*!), so erscheinen wieder die bekannten beiden Streitpunkte: die Leugnung der realen Existenz der Universalien durch die *moderni* und ihre Theorie von dem rein begrifflichen, nicht realen Charakter aller Wissenschaft. In der Universalienfrage zeigen sich

[1] „*Nulla scientia sic* [sc. secundum viam modernorum] *esset realis, sed omnis esset sermocinalis, intentionalis seu rationalis* .... *Etiam inane esset dictum philosophi* ... *quod compositio et divisio conceptuum in intellectu causata est ab aptitudine componibilitatis sive compossibilitatis et divisibilitatis in re. Et etiam falsum diceret* ... *quod unumquicque sic se habet ad veritatem, sicut se habet ad entitatem, et* .. *quod eadem sunt principia essendi et cognoscendi.*" — l. c. fol. a 3b. Vgl. auch die heftige Polemik gegen Buridan, Marsilius und Okkam bei Prantl 183, N. 52.

[2] *Textus veteris artis* ... *secundum doctrinam Modernorum.* Hagenau 1501 (U. B. Heidelberg). — Prantl IV 239.

drei Parteien: Skotisten, Thomisten und Moderne, die für Parreudt mit den Okkamisten zusammenzufallen scheinen; denn er selbst bekennt sich ausdrücklich zu Gerson, d'Ailly und Okkam[1]. Was ihn an die Seite dieser Autoritäten treibt, ist — ganz wie bei Gerson — das Bedürfnis nach Vereinfachung der realistischen Begriffsspielerei, die mit humanistischen Wendungen verspottet wird[2]. Auch hier wird also der Okkamismus nicht als Steigerung, sondern als Einschränkung der logischen Sophistereien empfunden! Und wiederum ähnlich wie Gerson ist der Autor überzeugt, daß auch die Metaphysik und Theologie recht wohl auf dem Fundament der „modernen" Lehre bestehen können[3]. Denn die Leugnung der *universalia in essendo* braucht keineswegs die metaphysische Bedeutung der Allgemeinbegriffe zu berühren; die Logik hat es nur mit *vocabula, dictiones et termini* zu tun, die Metaphysik dagegen mit den Realitäten[4]. Der nächste und unmittelbare Gegenstand der Aussage im Urteil ist zwar immer ein Begriff, der entfernte und mittelbare dagegen eine Sache[5].

PRANTL konnte die Glaubwürdigkeit dieses Zeugen unmöglich in Zweifel ziehen. Er begnügt sich darum mit der Bemerkung, daß hier „nur von der Spaltung der Ansichten bezüglich der Universalien" die Rede sei. Also etwa nicht von der großen Schulstreitigkeit, obwohl doch ausdrücklich *moderni* und *reales* einander gegenübergestellt werden? Aber vielleicht könnte man die Sache so auslegen, daß die Universalienfrage zwar in den allgemeineren Gegensatz hineinspiele, aber darin nur eine Nebensache darstelle. Fragen

---

[1] Vgl. PRANTL 239, A. 372/3.

[2] Von den Realisten heißt es qu. 1: *Quorum quilibet telum ex balista ad signum metae misit, sed quis ex illis signum metae tetigit vel propius sagittavit, meum ingenium transcendit . . . Gaudent brevitate moderni.* Den Realisten macht er zum Vorwurf: *quod entia multiplicant sine necessitate.*

[3] fol. a 3[b]: *Famosissimi theologi omnia melius salvabant — etiam ea, quae fidem tangunt — sine illis universalibus, quam alii, qui ea posuerunt.*

[4] Ibid.: *Quoddam est universale in predicando — est quod natum est esse in pluribus; multi enim textus sic habent: est quod in pluribus natum est predicari, quod non videtur bene dictum . . . Universale in predicando est categorema univocum incomplexum, quod natum est esse in pluribus, id est: quod est formaliter commune pluribus . . . Et non est inconveniens exponi diffinitionem de signis representatibusn universale reale metaphysicum, ne omnino illud universale fictum videatur aliquibus.*

[5] fol. 63[b]: *Subiectum vel predicatum est duplex, sc. propinquum et immediatum, et est terminus, vel remotum et mediatum, et est res.* Vgl. auch PRANTL l. c. N. 375 (es muß dort heißen qu. 2 statt qu. 5).

wir darum einen weiteren Zeitgenossen jener Kämpfe: den Italiener BARTOLOMEUS MANZOLUS, dessen ausgesprochene Absicht die Beilegung des (auch in Italien ausgebrochenen) Streites der Dialektiker alter und neuer Richtung bildet. Die Auskunft, die wir erhalten, ist wieder dieselbe: die einen, heißt es, betrachten als nächsten Gegenstand der Wissenschaft die Begriffe, die andern dagegen (die Realisten) lassen die Wissenschaft unmittelbar von den Sachen handeln; denn jenen sind die Allgemeinbegriffe nur begriffliche Wesenheiten, diesen sind sie echte, in den Dingen existierende Realitäten[1]. PRANTL ist moralisch empört über diese Angaben, über diese ,,freche thomistische Lüge", diese ,,böswillige Verdrehung und gehässige Verdächtigung" usw. Aber der Leser erfährt nicht, warum denn eine solche, von allen Parteien fast gleichlautend gegebene Erklärung des Sachverhalts[2] durchaus eine so abscheuliche Verleumdung darstellen soll — abgesehen davon, daß sie freilich der vorgefaßten Theorie des Historikers kräftig widerspricht. Doch das ist eine Sünde, an der sich jeder Bearbeiter originaler Geschichtsquellen mit Nutzen gelegentlich zu ärgern pflegt —, im Bereiche der Philosophie vielleicht noch mehr als in anderen Bezirken des Historischen.

So zeigt sich der Kern des von uns untersuchten Parteigegensatzes im wesentlichen von allen Seiten her in der gleichen Gestalt. Gewiß wechselt die Farbentönung je nach der Mischung der einander konträren Elemente: da, wo Skotisten und Okkamisten gegen den Thomismus zusammenstehen, verschwimmen die Tönungen stärker ineinander, als da, wo der Okkamismus seine nominalistische Grundfarbe klarer von der Verbindung realistischer Skotisten mit den Thomisten absetzt. In diesem zweiten Falle kehrt er

---

[1] Zitate bei PRANTL IV 616.

[2] Dafür noch weitere Belege bei PRANTL selbst: FAVENTINUS MENGHUS, ein italienischer ,,Moderner", unterscheidet *reales* und *terministas* nach ihrer Stellung zum Universalienproblem (p. 232, N. 326); BARTH. ARNOLDI VON USINGEN, der bekannte Erfurter Moderne, sieht den Unterschied in der einerseits (bei den Realisten) unmittelbaren, anderseits (bei den Modernen) mittelbaren Beziehung der logischen Operationen auf die ,,Dinge" begründet, also in der alten, von uns oft erörterten Unterscheidung zwischen nahem und entferntem, unmittelbarem und mittelbarem Gegenstand des Erkennens; diese Unterscheidung liegt natürlich in der verschiedenen Auffassung der Universalien begründet, was P. übersieht (l. c. 244, N. 398). — In der Schrift des A. CORONEL über die Kategorien (1513) wird zwischen *reales* und *nominales* unterschieden (p. 253, N. 459).

sich schroffer auch gegen die skotistischen *formalitates*, von denen im anderen Falle nicht weiter die Rede ist. Und umgekehrt kommt es vor, daß die Vertreter des Thomismus die metaphysische Bedeutung der ,,Formalitäten" gegenüber den ,,Nominalisten" unterstreichen (wenn sie die Gemeinsamkeit ,,realistischer" Ansichten betonen wollen, die zwischen Thomisten und Skotisten gegenüber dem Okkamismus besteht), daß sie aber gleichwohl außer den ,,Nominalisten" auch die Skotisten zu ihren Gegnern rechnen. Ein Beispiel der letzteren Art bietet die Streitschrift des Kölner Thomisten PETRUS NIGRI[1]. So wird das ganze Verhältnis der Schulen gegeneinander durch die schwankende Stellung des Skotismus mehrfach kompliziert; und gleichzeitig wird der erkenntnistheoretische Gegensatz im Vergleich zum früheren Mittelalter dadurch umgebogen (und in gewissem Sinne gemildert), daß der spätscholastische Nominalismus nur noch eine rein erkenntnistheoretische, nicht mehr ontologische Bedeutung besitzt. Trotz dieser Einschränkungen wird man aber sagen dürfen, daß die seit AVENTIN herkömmliche Ableitung der beiden *viae* aus dem großen Gegensatzpaar Nominalismus und Realismus entgegen der Meinung neuerer Darsteller der Wahrheit immerhin nahekommt[2]. Zu beantworten bleibt noch die Frage, ob der Schulstreit darüber hinaus auch für die Methode und die Gegenstände des akademischen Unterrichts seine Bedeutung gehabt hat.

b) Reale und sermozinale Wissenschaft.

Zur Beurteilung der PRANTLschen These von der ,,wesentlichst im Lehrstoff begründeten" Unterscheidung der beiden Schulen steht

---

[1] HAIN 11887 (Münchener St.-B.); PRANTL IV 221: *Clipeus Thomistarum.* NIGRI definiert fol. 11[a] als Merkmale der Nominalisten: a) *dicunt, quod omnis passio et subiectum sola ratione distinguuntur*, z. B. *bonitas dei et deus* (Ablehnung der realen Bedeutung der *formalitates*); b) Leugnung der *universalia in essendo* c) Behauptung der sermozinalen statt realen Natur des Wissens. — Natürlich erklärt PRANTL auch diesen Autor für einen ,,äußerst verbissenen, fanatischen Thomisten" und ,,borniertesten Realisten".

[2] Der richtige Sachverhalt scheint immerhin erkennbar durch die humanistisch gefärbte, stark verdunkelte Schilderung AVENTINS (Opp. III, 1, p. 200ff.) hindurch. AVENTIN stellt etwa folgende Streitpunkte heraus: a) reale *contra* sermozinale Wissenschaft; b) Identifikation bzw. Unterscheidung von *caecus* und *caecitas* (Problem der *formalitates*); c) *scientia in rebus* bzw. *in notionibus vel animi sententiis existens;* d) Auffassung der Ideen als selbständig existierende Wesen (platonisch) bzw. als bloße Fiktionen (stoisch). Okkam wird als Erneuerer der Stoa bezeichnet — das läßt die humanistischen Vorurteile des Verfassers deutlich erkennen.

uns das Material bereits großenteils zur Verfügung. Soviel ist jetzt schon deutlich und Prantl zuzugeben, daß die Okkamisten mit einer gewissen Vorliebe die *proprietates terminorum*, also die im Anschluß an den 7. Traktat des Petrus Hispanus betriebenen Teile der Logik, in ihren Schriften behandeln. Von Gerson bis zu jener Heidelberger Verteidigungsschrift der Modernen von 1499 rühmen sie das als ihre besondere Domäne[1]. Eine ganz andere Frage ist, ob sie über dieser Liebhaberei die „realen" Teile der Logik (Kategorien und Universalien) und die Sachwissenschaften zu kurz kommen lassen, wie mittelalterliche Gegner und moderne Geschichtsdarsteller ihnen nachsagen. Wie energisch sie selbst derartige Vorwürfe von sich weisen, hörten wir schon; selbst den Namen *nominales* möchten sie vermieden sehen, um nur ja nicht den Eindruck zu erwecken, als ob ihr Verhältnis zur Metaphysik weniger eng wäre, als das ihrer Gegner. Wie steht es aber praktisch mit ihrer Pflege der „realen" Wissenschaften?

Die Frage ist schon mehrfach von uns angerührt, bedarf aber noch der zusammenfassenden Erörterung und endgültigen Klärung.

Die Behauptung Hermelinks (und in beschränkterem Sinne Prantls), den „Modernen" habe es an Interesse für die naturwissenschaftlichen Teile der aristotelischen Lehre gefehlt, bedarf für uns kaum noch der Widerlegung. Die große Generation der Pariser Okkamistenschule des 14. Jahrhunderts, deren naturwissenschaftliche Studien Duhem schildert, ist zwar — wie uns die Untersuchung der Physik des Marsilius zeigte[2] — im ganzen über die peripatetischen Vorstellungen nicht allzu weit hinausgekommen, bedeutet aber doch den Höhepunkt naturwissenschaftlicher Forscherleistungen auf den Universitäten für mehr als ein Jahrhundert. Die spätere Schulliteratur zeigt demgegenüber zweifellos einen Verfall[3]. Aber dieser Verfall erstreckt sich in mindestens derselben Ausdehnung auf die Literatur der *via antiqua* wie auf die ihrer Gegenpartei. Man kann deutlich beobachten, wie in physikalischen Fragen die *antiqui* wichtige Entdeckungen der Pariser Nominalisten ohne weiteres als Gemeingut der Spätscholastik übernehmen und wie sie an anderen Stellen, wo sie ihren älteren Vorbildern getreulich folgen, jenen Neuentdeckungen gegenüber rückständig werden. Die Darstellung der Fallgesetze bei den Skotisten Petrus Tartaretus und Nik. Dorbellus und bei dem Thomisten Joh. Versor wirkt

[1] Vgl. oben S. 76. [2] Studie I, p. 68ff. [3] Das zeigt auch Duhem mehrfach, so Ét. sur Léonard da Vinci III, 97ff., 161ff. u. ö.

gänzlich veraltet angesichts der okkamistischen Entdeckung mathematisch formulierbarer Regeln[1]. Ein ausgesprochener Vertreter der *via antiqua* in Tübingen, Konrad Summenhart, wendet die Lehre der Okkamisten vom *impetus* bewegter Körper schulgerecht auf den Fall an, offenbar ohne sich ihrer Herkunft aus dem andern Lager überhaupt bewußt zu sein[2]. Petrus Tartaretus bezeugt ausdrücklich, daß die Lehre vom *impetus* Gemeingut fast aller Philosophen sei und übernimmt selbst die Lehre des Marsilius von Inghen von der sukzessiven Übertragung des *impetus* auf die einzelnen Teile des geschleuderten Geschosses, ohne deren Urheber zu nennen (und wohl auch zu kennen)[3]. Ganz rückständig, nämlich streng aristotelisch-thomistisch, ist die Darstellung der Bewegung geschleuderter Projektile bei dem Thomisten Joh. Versor[4], dessen naturphilosophische Schriften[5] auch sonst nicht eine Spur selbständigen Nachdenkens über ihren Gegenstand erkennen lassen. Ich vermag überhaupt nicht zu erraten, wo und wie sich denn eigentlich der von Hermelink so laut gerühmte Eifer der *via antiqua* für die Naturphilosophie (er soll ja geradezu „einen Fortschritt in der Geschichte der Kultur" hervorgerufen haben!) geäußert haben könnte. Alles, was mir an naturphilosophischen Schriften dieser Schule zu Gesicht gekommen ist, erschöpft sich in sklavischer Kommentierung des Aristoteles nach Thomas bzw. Duns Skotus, bestenfalls unter Ausnutzung der „modernen" Literatur. Und gelegentlich stößt man dann auf solche Äußerungen wie die des Skotisten Dorbellus, daß die naturwissenschaftliche Bildung nur in geringem Maße für den Theologen notwendig sei und daß ein kurzer, vereinfachender Abriß hierfür durchaus genüge[6] — Äußerungen, die dem Bestreben der spätmittelalterlichen Theologie nach Selbstreinigung von überflüssigen philosophischen Spekulationen jedenfalls besser entsprechen, als die angeblich enorme Verstärkung naturwissenschaftlicher Interessen[7].

---

[1] Duhem l. c. III 97ff. [2] Ibid.; Hermelink, Theol. Fak. 160 vermochte diesen Sachverhalt noch nicht zu übersehen. [3] *Clarissima . . . totius philosophiae* [naturalis] *necnon metaphysice Aristotelis . . . expositio.* 1506, s. l. Nic. Wolff. (U. B. Heidelberg) — fol. 65, d: *Proiecta moventur a virtute ipsis impressa a proiciente, quam aliqui communiter vocant impetum . . . et in isto modo concordant fere omnes philosophi.* [4] *Quaestiones super 8 libros physicorum. Coloniae* 1489, vorletzte *quaestio.* [5] Hain 16047 (U. B. Heidelberg). [6] *Cursus philosophie naturalis secundum viam . . . Scoti.* Basel 1494 (*pro doctoribus theologicis compendium*). *Pars* I (*mathematica*) Einleitung (U. B. Heidelberg). [7] Ganz anders zu beurteilen ist natürlich ein Werk wie die naturphilo-

Dem stehen freilich auch keine glänzenden Leistungen „moderner“ Naturwissenschaft im 14. Jahrhundert gegenüber. Aber darauf darf man immerhin verweisen, daß diejenige deutsche Universität des Mittelalters, die dem Aufkommen der neueren Naturforschung am besten vorgearbeitet hat, die Wiener Hochschule, ausgesprochen „modernen“ Charakter trug und ihre großen naturwissenschaftlichen Traditionen an den „okkamistischen“ Theologen Heinrich von Langenstein anknüpfen konnte[1]. Hier reichten einmal diese Interessen über die übliche fromme naturphilosophische Betrachtung hinaus in das Gebiet exakter Tatsachenforschung hinein. — Weiter zeigen alle Lektionspläne deutscher Universitäten und so auch der Heidelberger, daß die Physik mit ihren verschiedenen Nebenfächern (*de generatione et corruptione*, *libri metheororum*) dem einen wie dem andern Wege als eine der unentbehrlichen Hauptvorlesungen galt. Auch die *moderni* rechnen sie zu den bestbesuchten und darum lohnendsten Lektionen[2]. Warum sollte auch die okkamistische Lehre innerlich diesen Dingen irgendwie ferner gestanden haben? Das Beispiel des Nikolaus von Autrecourt zeigt deutlich, daß weit eher ein radikaler Empirismus, der die Tatsachenerfahrung an Stelle aller logischen Spekulationen setzte, in der natürlichen Konsequenz dieser Erkenntnislehre liegen mochte[3].

Nicht anders aber steht es mit der Literatur moralisch-nationalökonomischer Traktate, die Hermelink[4] den „realwissenschaftlichen“ Interessen der *via antiqua* gutschreiben möchte. Die *moderni* sind an dieser Schriftstellerei eher noch stärker beteiligt, als ihre Gegner. Es genügt, die Namen Heinrich von Langenstein und Nikolaus von Oresme (den „großen Nationalökonomen des 14. Jahr-

---

sophische Enzyklopädie des Gregor Reisch (*Margarita philosophiae*, 1496), der zur *via antiqua* zählte, aber innerhalb dieser Schule wie innerhalb der Spätscholastik so gut wie isoliert dasteht. Solche Ausnahmeerscheinungen, wie Gregor Reisch, Vincenz von Beauvais oder den älteren Bacon, in denen ein unbefangenes Wirklichkeitsinteresse gewissermaßen plötzlich alle scholastische Tradition durchbricht, wird niemand aus den Parteiungen eben dieser Schultradition erklären wollen.

[1] Vgl. Tannstetters 1514 geschriebene Einleitung zu Peurbachs *tabulae eclypsium* und Regiomontani *tabulae primi mobilis*, bei Duhem l. c. III, 15.
[2] Heidelberger a. f. a. III 4ª u. 5ª (1501) u. ö. wird sie den ganz jungen Magistern darum untersagt. — 1473, jan. 5 müssen die *scolares in via antiqua* von d. Fakultät gezwungen werden: *ante eorum promocionem audivisse et libros physice sicut illi de via moderna* (!) a. f. a. II 80ª.
[3] Vgl. die Sätze des N. v. Autrecourt bei Prantl IV, 3, N. 4 u. Chartul. II, 1, p. 507.
[4] Theol. Fakultät 158/9.

hunderts" nach ROSCHERS Ausdruck) zu nennen, um den Anteil der Modernen an diesen Dingen ins rechte Licht zu rücken. Aber auch auf dem Boden des Heidelberger Okkamismus entstand eine ganze Reihe solcher Schriften[1].

Aber — wird man einwenden — unter ,,realer Wissenschaft" ist im Sinne des Mittelalters in erster Linie die Metaphysik und Ethik, nicht die Naturwissenschaft und nicht praktische Lebenskunde zu verstehen. Ist nicht der Anteil der ,,Modernen" an der metaphysisch-philosophischen Arbeit wirklich auffallend gering? Ist nicht tatsächlich ihr Interesse an diesen Dingen durch ihre logisch-sophistischen Liebhabereien stark herabgemindert?

Wir rühren hier an ein Problem von geradezu zentraler Bedeutung für die Beurteilung der spätmittelalterlichen Philosophie, und alles kommt darauf an, daß wir hier klare, eindeutige Begriffe gewinnen. Alle bisherige Geschichtschreibung dieser Philosophie geht von der Beobachtung aus, daß die Kraft der philosophischen Spekulation, der theologisch-metaphysischen Systembildung in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters gewaltig nachläßt, und sucht das zumeist aus der antimetaphysischen Haltung der okkamistischen Erkenntnislehre zu erklären. Die ,,Modernen", d. h. die Okkamisten mit ihrem nominalistischen Zweifel an der realen Gültigkeit der (metaphysischen) Allgemeinbegriffe sollen daran schuld sein. Sie sollen den Boden unterwühlt haben, auf dem die Hochscholastik ihre imponierenden, labyrinthisch kunstvollen Systeme errichtet hatte. Der Okkamismus soll die Selbstzersetzung der Scholastik und damit ihre Überleitung zu modernen Formen und Inhalten des Denkens bedeuten.

Schon der bisherige Gang unserer Untersuchung hat uns gegen diese — auf den ersten Blick so einleuchtende — Konstruktion mißtrauisch gemacht. Wir haben Stück für Stück verfolgt, wie sich die radikal klingenden, erkenntnistheoretischen Sätze Okkams im Munde seiner Anhänger immer harmloser gestalteten, wie die okkamistische Schule sich an der Pariser Universität nur dadurch behaupten konnte, daß der Lehre des *venerabilis inceptor* die antimetaphysischen Giftzähne ausgebrochen wurden. Zwar ein Jo-

[1] Vgl. auch die sonstige (bei ÜBERWEG-BAUMGARTNER[10] 624ff. aufgezählte) Literatur dieser Art, aber auch die oben (p. 74) erwähnte praktisch-theologische Schriftstellerei der ersten Heidelberger Lehrer, darunter den Traktat des MATH. v. KRAKAU *De contractibus emptionis* und ähnliches von JOH. v. FRANKFURT (Clm. 11468 u. 18401).

hannes Gerson stand fast an der Grenze der Einsicht, die das stärkste Motiv der originalen Gedankenarbeit Okkams gebildet hatte: daß die religiöse Erkenntnis ihre eigenen Wurzeln in ganz anderen Bereichen des Geistes habe, als im natürlichen Intellekt, und daß ihr die theologisch-metaphysische Spekulation darum mehr schaden als nützen könne. Wäre dieser Gedanke energisch durchgeführt worden, so hätte er in der Tat den Tod der Scholastik herbeiführen können. Aber dazu kam es noch lange nicht. Gerson selber konnte sich nur mit halber Wendung vor jener innigen Verflechtung religiös-dogmatischer und metaphysisch-logischer Betrachtungen losreißen, die den Kern alles scholastischen Denkens bildete. Auch ihn hielt die das ganze Mittelalter beseelende Hoffnung gefangen, den Glauben doch irgendwie durch logisch-metaphysische Einsicht zu stützen und zu klären. Er zweifelte nicht an der realen metaphysischen Bedeutsamkeit der abstrahierenden logischen Begriffsbildung. Und vollends die Untersuchung der philosophischen und theologischen Schriften des Marsilius von Inghen hat uns ein ganzes geschlossenes wissenschaftliches System gezeigt, das auf nominalistischer Basis doch alle wesentlichen Positionen der hochscholastischen Metaphysik und Theologie behauptete. Ihm zur Seite steht eine stattliche Reihe okkamistischer Dogmatiker (Sentenziarier): Adam Goddam, Robert Holkot, Heinrich von Oyta, Petrus d'Ailly, Gregor von Rimini, Thomas von Strassburg u. a. Von ihren theologischen Werken ist wenig genug, von einzelnen — streng genommen — gar nichts bekannt. Aber wie sollte es ihnen überhaupt möglich gewesen sein, ihre theologische Dogmatik zu entwickeln, wenn sie nicht mit beiden Füßen auf dem altgewohnten Boden der aristotelischen Metaphysik gestanden hätten[1]?

---

[1] Daß die Okkamisten nicht ohne weiteres Okkam gleichgestellt werden dürfen, ist von Hermelink (Handb. d. K. G. II, 188/9) richtig erfaßt. Er sucht der wirklichen Sachlage durch Scheidung von 3 Gruppen der okkamistischen Schule gerecht zu werden: a) formale Logiker und Erkenntnistheoretiker (ohne stärkere theolog. Interessen): Buridan, R. Holkot, Marsilius, Albert v. Sachsen, Heinrich v. Langenstein, H. v. Oyta, Nikol. Oresmius u. a.; b) mystisch-praktisch gerichtete Theologen von streng kirchlich korrekter Haltung: Gerson, P. d'Ailly, Gregor v. Rimini; c) radikale, z. T. durch Augustin beeinflußte Kritiker des kirchlich-scholastischen Rationalismus: Thomas v. Bradwardina, N. d'Autrecourt, Joh. v. Mirecourt. — Dazu ist zu sagen: 1. Über die Vertreter der Gruppe a) ist bisher viel zu wenig bekannt, um sie auf einen Generalnenner bringen zu können. Die traditionelle Vorstellung

Aber vielleicht läßt sich wenigstens innerhalb des Lehrbetriebes auf deutschen Universitäten ein Unterschied des Interesses für metaphysische Fragen zwischen den beiden Schulrichtungen der *via antiqua* und *via moderna* feststellen? Aus den Lehrplänen ist er in keiner Weise zu entnehmen. Das Studium der Metaphysik und Ethik des Aristoteles galt für beide *viae* als Höhepunkt und Abschluß der Vorbereitung auf das artistische Magisterexamen; in gewissem Sinne bildeten diese Lehrfächer — wie Marsilius von Inghen im Anfang seines metaphysischen Lehrbuchs auseinandersetzt — den Übergang zum theologischen Studium. Die Studienordnung der Heidelberger Universität, wie sie sich um 1400 herausgebildet hatte, ist weit über ein Jahrhundert mit fast unglaublicher Zähigkeit festgehalten worden. Die späteren Zusätze und Änderungen betreffen nirgends grundsätzliche Fragen, sondern enthalten im wesentlichen nur genauere Detailbestimmungen, die in der Hauptsache das Ziel verfolgen, Abweichungen vom alten Herkommen, Nachlässigkeiten in dessen exakter Befolgung vorzubeugen. Man darf nicht glauben, daß die Einführung der *via antiqua* hierin einen Wandel gebracht hätte. Die große Zusammenstellung aller Fakultätsstatuten über den Lehrgang in beiden Wegen, die man 1501 vornehmen ließ[1] — vermutlich, um der immer mehr einreißenden Mißachtung dieses Herkommens zu steuern —, läßt deutlich erkennen, daß beide Schulrichtungen ihre Zöglinge im wesentlichen denselben Studiengang durchmachen ließen, der von Anfang an in Heidelberg üblich war und der den Studienordnungen anderer deutscher Universitäten sehr ähnlich sieht[2]. Er beginnt mit grammatischen Elementarübungen und den „kleinen Logikalien" und wird in diesem Anfangsstadium in den Partikularschulen bzw. den Übungen der Bursen abgemacht. Die vorgeschriebenen Vorlesungen und Übungen an der Universität umfassen dann das aristotelische Organon und die Physik vor dem Bakkalariatsexamen, dazu für die Bakkalare gewisse Teile der

von diesen Philosophen bedarf nach den Ergebnissen meiner Studie I einer gründlichen Revision. Theolog. Interessen und augustin. Einflüsse finden sich auch bei Marsilius v. Inghen sehr lebendig, okkamist. Skepsis kaum. 2. Gregor v. Rimini steht dem Marsilius doch wohl näher als dem Joh. Gerson. 3. Wesentlich scheint mir für das Verständnis der Entwickelung, daß der Radikalismus der Gruppe c) später offenbar überwunden wurde.

[1] a. f. a. II 176ᵃ, III 2—12. Der nach a. f. a. II 39ᵃ i. J. 1464 festgestellte *modus regiminis magistrorum de via antiqua* ist nicht erhalten.

[2] a. f. a. III, 5ᵇff.

terministischen Logik (*obligatoria et insolubilia*), die kleineren physikalischen und psychologischen Schriften des Aristoteles, Ethik und Metaphysik. Dieser Lehrstoff ist für beide „Wege" derselbe; selbst die Dauer der einzelnen Vorlesungen ist für beide genau gleichmäßig festgesetzt. Auch in der Verteilung der logischen Vorlesungen ist kein erheblicher Unterschied zu entdecken. Die *parva logicalia* bilden für beide Parteien den Anfang des logischen Unterrichts. Darunter verstand man den Inhalt der verschiedenen Abhandlungen über *proprietates terminorum*, die das logische Schulbuch des Petrus Hispanus im 7. Traktat zusammenfaßte[1], den Kern also der „terministischen" Logik. Nun heißt es aber in den Statuten, daß die Scholaren *de via moderna* diesen Lehrstoff nach Marsilius (von Inghen) traktieren sollen, also unzweifelhaft nach dessen weitverbreitetem Abriß der Dialektik, der u. a. auch eine als spezifisch „modern" geltende Erweiterung des älteren Terminismus in den Abschnitten *alienatio* und *consequentiae* enthielt[2]. Die Schüler der *via antiqua* dagegen sollen den Petrus Hispanus selber kennen lernen, und zwar die „kleinen Logikalien" zusammen mit den fünf ersten Traktaten (*parva logicalia Petri Hispani cum quinque primis tractatibus eiusdem*). Das bedeutet dem Wortlaute nach eine ungeheure Erweiterung des Stoffes; denn die „fünf ersten Traktate" behandeln fast den gesamten Umkreis des logischen Lehrstoffes, den das aristotelische Organon umfaßt, nämlich die Lehre vom Urteil, von den Kategorien, die 5 Prädikabilien, die Syllogistik und Topik. Wenn alle diese Dinge wirklich schon im Vorbereitungskurs durchgegangen wurden, so kann es sich wohl nur um eine vorläufige, mehr kursorische Einführung gehandelt haben. In jedem Falle ist die Verschiebung des Wertakzentes gegenüber dem Lehrplan der „Modernen" bemerkenswert. Daß gerade das Kapitel von den *proprietates terminorum*, dieses abstruseste Produkt formallogischer Gelehrsamkeit, an den Anfang des logischen Elementarunterrichts gestellt wurde, gehörte zweifellos zu den sonderbarsten Mißverständnissen der spätmittelalterlichen Pädagogik. Vielleicht hat die *via antiqua* dafür ein Gefühl gehabt und darum die Lehre von den Kategorien, vom Urteil und von den

---

[1] Gewöhnlich: *suppositio*, *ampliatio*, *appellatio*, *restrictio*, *distributio*, *exponibilia*. Doch werden zu verschiedenen Zeiten noch verschiedene andere Teile zu den *parva logicalia* gerechnet, so bei Mars. von Inghen: *alienatio*, *consequentiae*. Darüber im einzelnen Prantl III u. IV. — Für Erfurt vgl. Scheel I², 159. [2] Vgl. Studie I, p. 188 u. 192, Druck Nr. 2, Hss. Nr. 29ff.

Universalien diesen Erörterungen von Anfang an gleichgeordnet; jedenfalls entspricht diese Verschiebung ihrer (von Prantl behaupteten) Neigung, diejenigen Teile der Logik, die den „realen" Disziplinen näher standen, stärker zu betonen.

Im weiteren Verlaufe des Studienganges ist von einem Unterschiede zwischen der Ordnung der beiden Schulen nicht mehr die Rede; das Organon wird nach Aristoteles durchgenommen; die Bakkalare hören beiderseits (und das scheint mir sehr bemerkenswert) die in der historischen Literatur gewöhnlich als „moderne Zusätze zu Petrus Hispanus" bezeichneten Traktate über *obligatoria et insolubilia*, in denen die sophistische Spitzfindigkeit der spätscholastischen Logik ihren Gipfel erstieg. Die *via moderna* legt auch hier die entsprechenden Abhandlungen des Marsilius von Inghen zugrunde, ihrer Gegenpartei ist die Benutzung irgend eines andern Autors freigestellt. Die ganze Angelegenheit rückt erst dann in die richtige Beleuchtung, wenn man beachtet, daß die genannten beiden Traktate in der ältesten Fassung der Heidelberger Statuten (um 1390) noch nicht zu den Pflichtfächern der studierenden Bakkalare gehörten; erst ein späterer (nicht datierbarer) Zusatz verlangte ihre Erledigung, „falls sie gelesen würden"[1]. Statt dessen hatte man damals das Studium „einiger ausgewählter, aber vollständig, nicht bloß teilweise gehörter mathematischer Bücher" verlangt; ein jüngerer Zusatz hatte die *latitudines formarum, yconomica, politica, proporciones* — also die mathematischen und politisch-ökonomischen Lieblingsfächer der Pariser Schule, insbesondere des Nikolaus von Oresme, hinzugefügt. In den Statuten von 1501 ist von alledem nicht mehr die Rede; man begnügt sich mit der Lektüre der ersten Bücher des Euklid, „falls sie gelesen werden." Es ist nicht gerade ein grundsätzlicher Unterschied zwischen den beiden Fassungen, aber man spürt doch die Verschiebung der Interessen deutlich heraus: früher schlossen die logischen Studien mit dem Bakkalariatsexamen vollständig ab; die Vorbereitung der Bakkalare auf den Magistergrad galt ausschließlich den „realen" Disziplinen: Physik, Mathematik, Astronomie, Psychologie, Ethik und Metaphysik[2]. Ein Jahrhundert später hat sich

[1] U. B. I, p. 38, Z. 25.

[2] Das entspricht durchaus dem Geiste der Pariser Traditionen des 14. Jhd.s, wie sie sich unter Anpassung an das System der aristotel. Philosophie (im Gegensatz zu der älteren Lehrverfassung der 7 *artes liberales*) herausgebildet hatten. Entsprechend ließen die Dominikaner in ihren Ordens-

das logische Studium auch in den Oberkurs hineingedrängt; die mathematischen Studien scheinen dafür im Rückgang begriffen. Man sieht den Gang der allgemeinen Entwicklung, den Verfall der Scholastik durch immer stärkeres Überwuchern der logischen Sophistereien sich in diesem besonderen Ergebnisse abspiegeln. Aber die *via antiqua* hat diese Entwicklung nicht aufzuhalten vermocht; sie ist selbst aufs stärkste mit hineingezogen. Denn was bedeutet schließlich die Benützung anderer Lehrbücher, die Ausdehnung des logischen Elementarkurses auf die mehr „sachlichen" Teile der Logik gegenüber dieser weitgehenden Parallelität des Studienganges der beiden Schulrichtungen!

In der Tat ist diese Parallelität das auffallendste Ergebnis unserer Betrachtung. Der Unterschied der beiden *viae* kann unmöglich „wesentlichst im Lehrstoff" gelegen haben; dann wäre er so unbedeutend gewesen, daß die Entstehung der erbitterten Schulkämpfe uns schlechthin rätselhaft erscheinen müßte.

Dieses Ergebnis bestätigt sich bei der Durchsicht der philosophischen Lehrbuchliteratur jener Zeit. Auch wenn man von der schärferen Fassung der Prantlschen These (*via antiqua* bedeute: Realwissenschaften einschließlich Metaphysik und Ethik *contra* bloße Logik) ganz absieht und sich nur an ihre mildere Form hält (Gegensatz der „realen" gegen die bloß „sermozinalen" Teile der Logik), so stößt man auf die größten Schwierigkeiten, die von ihr behauptete Differenz in den Quellen wiederzufinden. Es hat seine Bedenken, der unvergleichlichen Belesenheit Prantls auch auf diesem Felde entgegenzutreten, und niemand wird sich anmaßen, diese Literatur besser als er zu kennen. Aber wer es überhaupt wagt, dieses Labyrinth selbständig zu betreten, kann sich schwer dem Eindruck entziehen: den Unterschied der beiden Parteien „wesentlichst im Lehrstoffe" suchen, heiße das an sich Verworrene und Undeutliche erst vollends verwirren und unverständlich machen. Vergeblich bleiben alle Bemühungen, mit Exaktheit zu bestimmen, was denn nun eigentlich von der immer wachsenden Masse logischer Traktate, die sich an den siebenten Hauptteil der *summula* des Petrus Hispanus ansetzen, als „moderner Zusatz", was davon als herkömmliches Erbgut älterer Zeit zu gelten habe und auch der *via antiqua* zugehören könne. Wie ungeheuerlich groß ist die Lite-

studien auf das *studium artium* einen höheren Kurs der Naturphilosophie, das *studium naturalium*, folgen, der genau dieselben Gegenstände umfaßte, die der *baccal. art.* an den Universitäten studierte.

ratur, die PRANTL als synkretistische, terministisch-skotistische oder eklektische Geistesware zu deklarieren sich genötigt sieht, weil sie sonst nicht unterzubringen ist! Nicht einmal in der Ausführlichkeit, mit der die Kommentare beider Parteien den 7. Traktat des Petrus Hispanus behandeln, ist ein durchgehender Unterschied festzustellen. Viel regelmäßiger scheint es ein Kennzeichen „moderner" Parteizugehörigkeit zu bilden, daß der Abriß der *parva logicalia* des Marsilius an Stelle der originalen Abhandlung des Petrus dem Kommentar zugrunde gelegt wird. Dagegen ist die Gründlichkeit, mit der z. B. PETRUS TARTARETUS, ein ausgesprochener Gegner der Nominalisten und das bedeutendste Schulhaupt der Skotisten, diese Dinge erörtert, kaum zu übertreffen; die spezifischen Erfindungen und charakteristischen *termini* der terministischen Schullogik, wie die *acceptio termini pro significato non ultimato*, die *intentio prima et secunda*, die *suppositio confusa tantum* u. a. m. verwendet er dauernd mit großer Geläufigkeit und Selbstverständlichkeit. Er ist sich auch durchaus bewußt, daß diese Neuerungen erst von den *moderni logici* zum Petrus Hispanus hinzugetan sind, betrachtet sie aber offenbar als unentbehrliches Handwerkszeug einer zeitgemäßen Logik[1]. Auch die angeblich für die „Modernen" charakteristischen Abschnitte über *insolubilia*[2], *consequentiae* und *obligatoria* fehlen in seinen Kompendien nicht. Tartaretus lehrte zwischen 1480 und 1490; vergleicht man seine Schriften mit dem Kommentar seines älteren Parteigenossen NIKOLAUS DORBELLUS (gest. 1455), so sieht man deutlich, wie die Ausführlichkeit in der Behandlung des 7. Traktates innerhalb der skotistischen Schule selber gewachsen ist. Jenes ältere Werk[3] macht die *proprietates terminorum* verhältnismäßig knapp (auf 7½ Seiten) ab; aber auch dort wird der „terministische" Begriffsapparat, den wir bei den okkamistischen Logikern finden, mit einer Unbefangenheit verwendet, die uns deutlich zeigt — was wir im Laufe unserer Untersuchung schon mehrfach betonten[4] —, daß man den Nomi-

---

[1] *Expositio Petri Tatereti in summulas Petri hyspani.* 1506 s. l. (U. B. Heidelberg), bes. Bl. 91ff. — Ferner: *P. Tartareti . . . secundum . . . Scoti doctrinam atque conformiter ad mentem Stephani pruliferi* [Brulifer] . . . *summularum petri hispania explanationes.* Nach dem letzten Blatt *emendat per Martinum Molenfelt ex Livonia . . in alma univers. Friburgensi anno 1494.* (U. B. Heidelberg.) Über P. T. vgl. PRANTL IV 204ff. [2] Dieser in seiner jüngsten Gestalt als *tractatus de descensu.* [3] *Summula philosophiae rationalis seu logica . . . Nicolai Dorbelli secundum doctrinam . . . Scoti. Basilee 1494* (U.B. Heidelberg). [4] Vgl. Studie I, p. 52/3, sowie oben p. 10 u. 28, N. 2.

nalismus mit Skotus oder Thomas ablehnen, aber darum doch ein „terministischer“ Logiker sein konnte[1]. Es kam nur darauf an, dem „Terminismus“ nicht die von Okkam eingeführte erkenntnistheoretische Wendung zu geben.

Das alles sind Tatsachen, die auch PRANTL nicht unbekannt bleiben konnten. Er räumt ein, daß „für den logischen Schulunterricht auch die Thomisten ebenso wie die Skotisten Einiges aus der Literatur der Modernen aufnahmen“, ... daß sie sogar „einige Hauptlehren der Modernen über *Consequentiae*, *Obligatoria* und *Insolubilia* in die Schule beizogen.“ Aber, meint er, sie hätten „deshalb ihren Parteistandpunkt nicht irgendwie grundsätzlich verleugnet“, sie hätten „wahrlich nicht in das Lager der Terministen übergehen oder der übertriebenen Sophistik folgen wollen“[2]. Das sind doch recht verlegene Wendungen. Zugegeben, die Vertreter der *via antiqua* hätten nur gelegentlich „Einiges aus der Literatur der Modernen aufgenommen“ (in Wahrheit haben sie in weitestem Umfang, z. T. weit über die Tradition der „Terministen“ hinaus[3], am Ausbau dieser Literatur mitgearbeitet) — so bleibt auch dann nicht recht verständlich, wieso es ihnen gelingen konnte, trotzdem ihren Parteistandpunkt in vollem Umfang aufrechtzuerhalten — wenn eben dieser Parteistandpunkt doch „wesentlichst im Lehrstoffe begründet war“? Alle Schwierigkeiten dagegen lösen sich leicht, wenn wir voraussetzen (was ich im vorigen Kapitel zu beweisen versuchte), daß dieser Parteistandpunkt wesentlich nicht im Lehrstoffe, sondern in der verschiedenen Beantwortung der Universalienfrage begründet war. Mochten dann die Verfechter der *via antiqua* sich noch so eingehend mit der terministischen Logik befassen — solange sie ihren realistischen Standpunkt in der Universalienfrage festhielten (mit thomistischer oder skotistischer Begründung), blieben sie den entscheidenden Grundsätzen ihrer Schule treu.

Es spricht für die Richtigkeit unserer Auffassung der historischen Sachlage, daß sie indirekt durch das Hauptargument PRANTLS, unseres kenntnisreichsten Gegners selber, unterstützt

---

[1] *Dicta Versoris super septem tractatus mag. Petri Hispani* . . . s. l. et a. (U. B. Heidelberg), fol. S, sp. c: *Suppositio simplex, quae suppositio fit ratione termini communis pro re universali, quae quidem natura est simplex et indivisibilis.* Über den Thomisten Joh. Versor vgl. PRANTL IV 220. Auch er behandelt den VII. Traktat am ausführlichsten. [2] IV, 211. [3] PRANTL IV, 207, vorletzte Zeile im Text.

wird. Die Motive seiner Beweisführung vermögen wir jetzt voll zu würdigen. Was ihn veranlaßte, den Unterschied der beiden *viae* wesentlich im Lehrstoff zu suchen, statt in der Universalienfrage, ist offenbar dieselbe Einsicht, die wir hier verfechten: die Erkenntnis nämlich, daß der nominalistischen Erkenntnistheorie im Rahmen der „modernen" Schule gar nicht die Tragweite zukommt, die ihre Gegner ihr vorwerfen — daß sie gar nicht in dem Sinne gegen das metaphysische Denken gerichtet gewesen ist, wie es ihre thomistischen Gegner glauben machen wollten. Daher PRANTLS Erregung über den „pfäffischen Haß" der Thomisten u. dgl. Statt nun aber der sonderbaren Zwitternatur dieses späten Nominalismus nachzugehen und ihn von innen heraus begreiflich zu machen (dazu gehört freilich eine andere seelische Einstellung als Abneigung und Ironie), glaubte er sich damit begnügen zu dürfen, daß er die Kennzeichen der „modernen" Schule an anderer Stelle suchte: in ihrer Vorliebe für die „sermozinale Logik", deren Entstehungsgeschichte er eigentlich erst entdeckt hatte. Ganz in die Irre führte auch dieser Weg nicht. Eine Erneuerung des Thomismus konnte in der Tat (mindestens theoretisch) auch eine Rückkehr zu den älteren, einfacheren Formen der aristotelisch-thomistischen Logik und darum in gewissem Grade ein Abstreifen späterer „terministischer" Auswüchse bedeuten — um so stärker, je einseitiger und energischer der alte Thomismus neu belebt wurde. Duns Skotus, auf den die neuen Formen der Logik bereits stärker eingewirkt hatten, stand auch hier in der Mitte. Nur darf man über dieser Einsicht zweierlei nicht vergessen: einmal, daß der entscheidende Anstoß zur Neubelebung der älteren Systeme nicht etwa von den engeren logischen Problemstellungen her kam, sondern aus dem Fortleben des alten Universalienproblems; zum andern, daß die „terministische Logik" zu der Zeit, als der Streit um die *viae* ausbrach, bereits eine so überragende Bedeutung im Universitätsunterricht gewonnen hatte, daß auch die Reformer sie nicht mehr entbehren konnten. Der Unterschied des „Lehrstoffes" bedeutete deshalb nicht mehr, als höchstens ein sekundäres Moment der Spaltung.

Es scheint, der vielfältig verworrene und dunkle Sachverhalt, dem wir in dieser Untersuchung nachgehen, beginnt sich allmählich aufzuklären. Der starke Gärungsstoff, den einst Okkam mit der nominalistisch-erkenntnistheoretischen Wendung der terministischen Logik in die scholastischen Gedankenmassen geworfen

hatte, wirkte unablässig weiter bis ans Ende des Mittelalters, obschon Okkams Schüler und Nachfolger es nicht wagten, den Weg zu Ende zu gehen, auf den er sie hingewiesen hatte. Sie wagten nicht die radikale Scheidung von Glauben und Wissen durchzuführen, die er angebahnt hatte, wagten auch nicht, den Geltungsbereich der metaphysischen, mit rein logischen Hilfsmitteln durchgeführten Spekulation in dem Maße einzuschränken, wie er es ermöglicht und selbst versucht hatte. Man begreift ihre Zurückhaltung. Hätten sie es gewagt — der Boden, auf dem ihre ganze Wissenschaft ruhte, wäre ihnen unter den Füßen weggesunken. Auf welchem Grunde sollten sie bauen? Sollten sie als Theologen blind der mystischen Eingebung oder dem positiven Inhalt der biblischen Offenbarung vertrauen? Sollten sie als Philosophen und Naturforscher sich auf die Wahrnehmung der Sinne verlassen, da noch alle Methoden solcher Erfahrungserkenntnis fehlten, da die Seele des Zeitalters noch ganz im Banne der religiösen Probleme stand? Es wäre die Revolution der geistigen Fundamente der mittelalterlichen Kirche gewesen.

Als nun diese Revolution nicht eintrat, erlahmte doch gleichzeitig der Antrieb zur philosophischen Systembildung großen Stils, wie er jene Kultur in den Zeiten ihrer Blüte mit so unvergleichlichem Schwung erfüllt hatte. Die Scholastik begann von innen heraus zu verwelken. Die ganze akademische Literatur des 14. Jahrhunderts ist erfüllt von dem Geiste eines Epigonentums, das in der Beschwörung großer Schatten aus der Vergangenheit sein einziges Heil sieht. Man verzichtet auf originale Lösungsversuche der herkömmlichen Probleme, selbst in dem relativ bescheidenen Maße von Originalität, wie sie die Schulen des vorigen Jahrhunderts noch zustande gebracht hatten. Man begnügt sich bewußt damit, die Meinungen und Argumente eines der großen Schulhäupter fleißig zu exzerpieren und zu handlichen Kompendien zu verarbeiten[1].

[1] Ein Musterbeispiel dieser Literatur bietet der Franziskaner STEPHANUS BRULIFER: *Super scripta scti. Bonaventure Directorium*, Basel 1507 (Hdbg. U. B.); *formalitatum textus*, ibid. 1507 — der sich streng an seine großen Ordensgenossen Bonaventura bzw. Duns Skotus anschließt. Ebenso unselbständig wirken die Schriften des Pariser Skotisten P. TARTARETUS (*In summulas P. Hispani*, *Super textu logicae Aristotelis*, *Exposicio tocius philosophiae*), der die Skotuszitate massenweise häuft. Aber auch DORBELLUS, JOH. VERSOR, LAMBERTUS DE MONTE, und von den „Modernen" z. B. G. BIEL lassen keinen Zweifel, daß sie sich nur als Nachahmer auffassen. — Besonders lehrreich ist die Vorrede des „Modernen" JOH. PARREUDT (*textus veteris artis*, Hagenau

Wo liegen die Ursachen dieses Verfalls? War es ein Zufall, daß die großen schöpferischen Geister ausblieben, jene Meisterwerke der Hochscholastik fortzuführen? Wurden die äußeren Voraussetzungen ungünstig mit dem Zerfall der autoritativen, kirchlichen Einheitskultur des Abendlandes? Oder war aus inneren Gründen der Punkt erreicht, wo die Probleme sich erschöpften, die der menschliche Scharfsinn aus christlicher Dogmatik und hellenischer Philosophie mit bloß formallogischen Hilfsmitteln zu ersinnen vermochte? War es ein Vorgang, ähnlich dem Absterben der rationalistischen Kultur des 18. Jahrhunderts: daß der europäische Geist sich abzuwenden begann von den Denkoperationen der bloß logischen Vernunft, daß die alten Fragen schal und ausgeleiert erschienen, die einst das Denken der begabtesten Köpfe tief erregt hatten? Wer will es sagen? Wer will das Geheimnis der Geschichte auskennen? Jedenfalls: der Verfall ist unleugbar. Was das Zeitalter an großen und fruchtbaren Gedanken hervorgebracht hat — die mystische Bewegung, die Philosophie des großen Kusaners, die Wiederentdekkung des Altertums, das geistige Leben der italienischen Renaissance überhaupt —, das sprießt nicht mehr wie früher aus dem Lehrbetrieb der Universitäten hervor. Die arbeiteten brav und zunftgerecht, aber gänzlich schwunglos weiter im alten Stile, wie ihn das Handwerk von Generation zu Generation forterbte. Die Zeit der großen gotischen Kathedralen war auch in der Scholastik vorüber — so baute man doch fort nach den herkömmlichen gotischen Grundrissen und mit spätgotisch-wunderlichen Gedanken-Schnörkeln; nur freilich sah das alles gar nicht mehr heroisch aus, sondern recht durchschnittlich, schulmäßig und langweilig. Viel Kleinlich-Menschliches wirkte dabei mit. Sieht man in den kleinen Alltagsbetrieb der Universitäten hinein, so braucht man nicht lange nach Gründen zu suchen für das Überwuchern der formallogischen über die eigentlich philosophische Literatur. Zu den Vorlesungen über das aristotelische Organon (*ars vetus* und *ars nova*) drängte sich die Masse der Scholaren, die das Studium begannen. Dem entsprach die Beliebtheit dieser Lekturen unter den Magistern. Besser bezahlt war freilich die Physik[1], die gleichfalls zum Unterkurs gehörte

1501), der die Notwendigkeit seines — übrigens ausgezeichneten — Kompendiums mit der Überfülle verwickelter Kontroversen begründet, an denen das akademische Studium der meisten Studenten zu scheitern pflege.

[1] Das *stipendium* betrug in Heidelberg: für *vetus ars* und für die erste Analytik je 3, für die Topik 2½, für 2. Analytik 2 *sol. den.*, für Physik, Ethik, Metaphysik je 8 *sol. den.*

und (nach Ausweis der gangbaren Lehrbücher) in einer eiligen, kursorischen Kommentierung der verhältnismäßig umfangreichen aristotelischen Schrift bestand. Die große Lektur über Physik und — aus ähnlichen Gründen — die über Psychologie behaupteten darum als einzige Vorlesungen aus den „realen" Fächern ihren Platz neben den logischen Hauptkollegs. Man kann den Grad ihrer Beliebtheit aus den Bestimmungen der Heidelberger Fakultät entnehmen, die ihre Übernahme an gewisse Bedingungen knüpfte (z. B. Mitwirkung in den großen Disputationen und Ableistung der vorgeschriebenen zwei Pflichtjahre des jungen Magisters). Umgekehrt aber wiederholen sich durch das ganze Jahrhundert hindurch die mühsamsten Versuche der Fakultät, eines ihrer Mitglieder für die Vorlesung über Ethik oder gar über Metaphysik zu gewinnen. Für die Ethik fand man den Ausweg, daß immer ein Magister für die Bakkalare beider „Wege" zugleich las, abwechselnd je ein Vertreter der *via antiqua* und der *via moderna*. Wenn es dann gelegentlich einmal vorkam, daß noch ein zweiter Magister dieselbe Vorlesung halten wollte, erhob sich jedesmal Streit; offenbar reichte die Zahl der Hörer nicht hin, um die Vorlesung für zwei Dozenten zugleich lohnend zu machen[1]. Schwieriger noch war es, das zeitraubende Kolleg über Metaphysik zustande zu bringen; die Zahl der Bakkalare, die sich um den Magistergrad bewarben, war oft sehr klein, und die Vorlesung stand am Ende des ganzen artistischen Studienganges. Man versprach dem Magister, der sich dennoch zur Übernahme dieses wenig lohnenden Kollegs entschließen würde, alle möglichen Vergünstigungen, wie das Vorrecht auf die große Physikvorlesung im nächsten Jahre, unbeschränkte Freiheit der Auswahl seiner nächsten Lektur u. dgl. Half das alles nichts, so sollten die Festbesoldeten oder die Bursenvorstände, die sich eines ausreichenden Einkommens erfreuten, der Reihe nach zur Übernahme verpflichtet sein, nötigenfalls mit Hilfe zwangsweiser Zuteilung der Lektur durch die Fakultät[2]. Doch scheint das alles nicht immer zum Ziele geführt zu haben, da auch von Strafbestimmungen für sich weigernde Magister die Rede ist und die Beratungen der Fakultät über diese Frage kein Ende nehmen.

So sah die alltägliche Wirklichkeit an den Universitäten aus.

---

[1] a. f. a. II 18a (1451, nov. 20); ibid. 41b (1458, nov. 4.); ibid. 50a (1461, april 14); ibid. 55b (1463, nov. 4); ibid. 104 (1481, sept. 28 = U. B. I 135); ibid. 111b (1483, sept. 27). [2] Zusammenstellung derartiger Bestimmungen: a. f. a. III 4b.

Kein Wunder, wenn auch die Produktion und insbesondere der Druck logischer und physikalischer Lehrbücher ganz unvergleichlich größeren Umfang annahm, als die Herstellung von Kommentaren zur Ethik und Metaphysik des Aristoteles. Der Absatz mußte ja weit größer sein! Daß diese Produktion sich freilich überhaupt auf Lehr- und Handbücher beschränkte — dafür liegen die Gründe natürlich tiefer, als an der Oberfläche des akademischen Lebens.

Die Universitäten des ausgehenden Mittelalters haben selber den unaufhaltsamen Verfall schmerzlich empfunden. Ihre Kompendien stöhnen unter der Last der literarischen Tradition, die im Laufe der Jahrhunderte unübersehbare Massen von ,,Autoritäten", Meinungen und Kontroversen aufgetürmt hat, deren ewiges Wiederkäuen, Gegenüberstellen und Verarbeiten zu neuen (und im Grunde doch alten) ,,Konklusionen" ein endloses Geschäft geworden ist. Aus solchen Stoßseufzern kommt der Thomist Petrus Nigri[1] zu dem Schlusse, daß die Rettung der Philosophie nur in der strengen und einfachen Rückkehr zum System eines großen Meisters, eben des Thomas, zu finden sei: was könne es nützen, ewig die Meinung des Vorgängers umzukehren und so aus alten Büchern immerfort neue zu machen? Offenbar traf er damit die Meinung der Zeit und insbesondere seiner Parteigenossen vortrefflich. Da, wo die großen Systeme der Hochscholastik noch unverändert weiter gepflegt wurden — wie in Köln und Löwen — war man seit langem gewöhnt, alles Übel der neuen Zeit auf die verdammten Neuerungen des großen Unruhstifters Wilhelm Okkam zu schieben. War es nicht ganz deutlich, daß dieser Nominalismus von Hause aus, seinem innersten Wesen nach, den Todfeind aller echten metaphysisch-theologischen Spekulation großen Stiles darstellte, wie die Väter der großen scholastischen Jahrhunderte sie gepflegt hatten? Mochten diese Okkamisten noch so oft und noch so laut die Harmlosigkeit ihrer nominalistischen Erkenntnistheorie beteuern: ihnen war einmal nicht zu trauen! In diesen halbromantischen Stimmungen liegen offenbar die Wurzeln des Streites, dem wir hier nachgehen. Einmal entbrannt, loderte er dann unaufhaltsam von selber weiter. Persönliche Reibereien, Gegensätze der Schulen und Cliquen, wie sie mit dem akademischen Zunftbetriebe einmal unzertrennbar verbunden scheinen, die übliche dogmatische Verhärtung einander widersprechender Meinungen, deren Kontrast alt und herkömmlich geworden ist — alle diese Begleiterscheinungen

[1] *Clipeus Thomistarum, Venetiis* 1504, fol. 2b.

geistiger Kämpfe mochten hinzukommen: genug, der Streit starb nicht mehr aus, obschon die Front der Kämpfer in gewissem Sinne erst künstlich geschaffen war. Denn tatsächlich hüteten sich ja die Okkamisten recht wohl, die Konsequenzen aus ihrem Nominalismus zu ziehen, die ihre Gegner ihnen vorwarfen.

Von Köln also ertönte wohl zuerst der Ruf: zurück zu den Alten, zu Albert und Thomas![1] Im Zusammenhang mit den allgemeinen Bestrebungen zur inneren Reform der Kirche, die nach dem Abschluß der großen Konzilien verwirklicht wurden, gewann auch dieses Restaurationsprogramm praktische Bedeutung. Heidelberg war die erste der deutschen Universitäten, an der man einen Versuch damit wagte. Konnte er gelingen? Konnte er zu etwas anderem führen, als zu einer romantischen Reaktion — einem Seitenstück zu all den bald tragischen, bald rührend-komischen, mit Fleiß und Eifer begonnenen und doch im Grunde schwächlichen, krampfhaften Bemühungen, die Schatten einer großen Vergangenheit noch einmal heraufzubeschwören, wie sie das zu Ende gehende Mittelalter so zahlreich kennt? Wiederholt sich doch damals in Dichtung und Kunst, im geselligen Leben, im Spiel und in der Tracht, in der Weltkirche und im Mönchtum — überall derselbe Versuch, die Ideen und Formen eines verblichenen Lebens, der Kultur des christlichen Rittertums, des Minnesangs, der Kreuzzüge, der kirchlichen Weltherrschaft und der Hochgotik neu zu erwecken und festzuhalten. Gehört nicht auch die *via antiqua* in diese Reihe? Uns erscheint sie (auf deutschem Boden jedenfalls) als ein Unternehmen, das in der Wurzel krank war, krank an Sehnsucht und Illusionen. Nicht als der Ansatz zu neuen, fruchtbaren Gedankentrieben, sondern eher als die letzte Lebensregung einer sterbenden Epoche.

Doch damit ist ein historisches Urteil bereits vorweggenommen, das zu seiner Rechtfertigung — wir werden sogleich sehen warum — noch weiterer eindringender Begründung bedarf.

* * *

3. Die historische Bedeutung des Schulstreites.

Unsere Untersuchung hat ihr Hauptziel bereits erreicht: das Wesen des Streites zwischen *via antiqua* und *moderna* ist in seinem Kern klargelegt. Nicht ebenso deutlich ist aus dem bisher Erörterten schon seine historische Bedeutung zu bestimmen. Zwar

[1] Vgl. etwa die oben p. 78 erwähnte Schrift des Heimericus de Campo.

werden wir einstweilen geneigt sein, diese Bedeutung erheblich geringer einzuschätzen, als man das bisher, den Aussagen der Quellen ohne eindringende Kritik folgend, zumeist getan hat; wir konnten feststellen, daß die Streitenden sich gegenseitig mißverstanden und die Tragweite ihrer Gegensätze künstlich übertrieben haben. Indessen wäre es nun recht wohl denkbar, daß sich mit jenen — an sich nicht allzu schwerwiegenden — prinzipiellen Kontroversen weitere Gegensätze verbunden hätten, seien es Unterschiede der Lehrmethode, sei es eine verschiedenartige Stellungnahme beider Parteien zu den großen geistigen Bewegungen der Zeit. In solchen Nebendifferenzen könnte dann die eigentliche historische Bedeutung des Schulstreites gelegen haben.

In der Tat sind derartige Nebenbeziehungen von der bisherigen Forschung behauptet, teilweise sogar zur Hauptsache gemacht worden. Man hat von Unterschieden der Lehr- und Forschungsmethode gesprochen (BENARY), hat die *via antiqua* in eine besonders enge Verbindung mit dem Humanismus gebracht (ZARNCKE, HERMELINK) und ihr eine mehr oder weniger weittragende Bedeutung für die Geschichte der Theologie und der Kirche beigemessen, indem man sie an den kirchlichen und theologischen Reformbestrebungen des 15. Jahrhunderts stärker beteiligt sein ließ, als ihre Gegenpartei (MAURENBRECHER u. a.). Erst nach Prüfung dieser Aufstellungen werden wir ein hinreichend begründetes Urteil über die historische Tragweite unseres Schulstreites besitzen. Es muß sich dabei zeigen, ob unsere vorhin ausgesprochene vorläufige Ansicht zu Recht besteht oder nicht.

a) Die via antiqua als Reform der Unterrichtsmethode.

BENARY glaubt das Wesen des Schulstreites aus einem methodologischen Gegensatz innerhalb der verschiedenen philosophischen Schulen erklären zu können. Davon soll im folgenden nicht weiter die Rede sein. Diese positive „Arbeitshypothese“ von der aprioristischen bzw. aposterioristischen Methode des Denkens (s. o. S. 15ff.) lohnt es jetzt nicht mehr, ausführlich zu widerlegen. In der Einleitung ist bereits gezeigt, wie unklar sie in sich selber ist und wie gröblich sie die von ihr benutzten Quellen mißversteht. Überdies wird nach allem früher Erörterten von selber einleuchten (ohne daß es des umständlichen Nachweises erst bedürfte), daß man die Tatsachen auf ganz gewaltsame Weise umdeuten muß, wenn

man voraussetzt, es habe Thomisten, Skotisten und Okkamisten so gut auf seiten der einen wie der andern Schulrichtung gegeben[1].

Wesentlich anders steht es mit der (durch BENARYS Einfall angeregten) Frage, ob nicht die tieferen philosophischen Differenzen zwischen den beiden Schulen zugleich methodologische Verschiedenheiten im Gefolge, als Parallelerscheinung oder gar als treibendes Motiv aufweisen. Es gibt Äußerungen der Quellen — wie sich sogleich zeigen wird —, die eine solche Meinung zu stützen scheinen; und jedenfalls ist es für unser Urteil über die historische Bedeutung der *via antiqua* von Wichtigkeit, zu ermitteln, ob mit ihr die Idee einer methodischen Reform des Wissenschaftsbetriebes verbunden war und wieweit sie mit einer solchen Reform durchdrang.

Die Vermutung liegt sehr nahe, daß die *via antiqua* mit ihrer allgemeinen Reform des Studiums auch eine Vereinfachung des unendlich schwerfälligen Beweis- und Darstellungsverfahrens bezweckt habe, wie es sich in der spätmittelalterlichen Literatur findet, in den akademischen Disputationen geübt wurde, unzweifelhaft auch den Gang der Vorlesungen verlangsamte und sie inhaltlich verödete[2]. Ein Vergleich der Schriften des Thomas mit denen der Spätzeit zeigt ganz deutlich bei dem älteren Autor eine größere Knappheit und Sachlichkeit. So sinnlose und törichte Fragen, wie sie die spätscholastische Literatur massenhaft darbietet, findet man dort nirgends. Der Ballast der angeführten Autoritäten ist viel geringer, der Anschluß an den Text des Aristoteles enger, der Gang des Beweisverfahrens schneller; zahllose Schnörkel und Pedanterien der späteren Zeit fehlen. War nicht zu erwarten, daß der Neuthomismus auch diese Vorzüge seines Meisters erneuern werde?

---

[1] Auch SCHEEL, Luther I[3], (1921), p. 304 N. 2, lehnt die Hypothese BENARYS ab. Sie „kranke an der Verwechselung des formal-methodischen und erkenntnistheoretischen Problems". Er verweist auf Petrus Hispanus, der „Realist" war und doch zu den Schöpfern der von BENARY als „modern" gekennzeichneten Methode gehört habe. Diesen Einwand würde B. ablehnen, da er ja gerade die Möglichkeit einer „realistischen" Erkenntnistheorie *in via moderna* behauptet! Treffender ist SCH.s Hinweis darauf, daß die Quellen unbefangen von *via Alberti*, *Thome*, *Scoti* usw. reden, ohne sich streng an den von B. betonten Wortsinn der *via* (= formale Methode) zu halten, insbesondere auf das Nebeneinander einer *via Scoti* und *Thome* in Wittenberg vor dem dortigen Auftreten okkamistischer Lehrer.

[2] Schilderung dieses Verfahrens in der Literatur s. Studie I, 72ff. Für die Disputationen und Vorlesungen vgl. Bd. I meiner Gesch. der Univ. Heidelberg.

Benary geht bei der Aufstellung seiner Hypothese von jenem (bereits erwähnten) Beschluß der Heidelberger Artistenfakultät aus, den sie im April 1452 zur Abwehr der thomistischen Neuerungen faßte: es solle dabei bleiben, daß die Magister ihre Texte lesen *cum questionibus et dubiis secundum communes titulos magistrorum cum commento.* Er legt großes Gewicht darauf, daß hier die Magister von der Eigenart ihrer Methode zu sprechen scheinen. Auch wir haben schon bei der frühern Besprechung dieser Stelle (o. S. 58) anerkannt, daß der Wortlaut in der Tat darauf hinzudeuten scheint, daß die Thomisten eine andere Lehrmethode, vermutlich den Rückgang auf die originalen Texte des Aristoteles an Stelle der Häufung von Quästionen und der Bevorzugung von Kommentaren gefordert hatten. Indessen mahnt es zur Vorsicht, daß dieser Wortlaut, der schon in den Beratungen von 1444 ebenso sich aufgezeichnet findet (*observare modum legendi cum questionibus*) einfach aus den alten Fakultäts-Statuten herübergenommen ist[1]. Dadurch verliert die Stelle an Beweiskraft, und man wird gut tun, den größeren Nachdruck auf die unmittelbare Fortsetzung zu legen, in der von dem Inhaltlichen, der Lehrtradition des Marsilius, die Rede ist. Immerhin zeigen schon die an derselben Stelle aufgezeichneten Kommissionsberatungen vom Sommer 1452 (s. o. S. 59), daß man sich sogar auf seiten der *via moderna* großer pädagogischer und methodischer Mängel des herkömmlichen Unterrichtbetriebes bewußt war — vermutlich also auf der Gegenseite noch stärker.

Viel beweiskräftiger für die in Rede stehende Vermutung ist eine Stelle aus der Rede des Vizekanzlers Stephan Hoest bei der Magisterpromotion der *via antiqua* von 1468[2]. Hier rühmt er, selber ein Angehöriger des andern Lagers, als den besonderen Vorzug der *via antiqua*, daß sie sich eng an die aristotelischen Texte und ihre Reihenfolge anlehne; das sei die Probe auf ein tieferes Verständnis der Sache und besonders auf die Zuverlässigkeit des Gedächtnisses. In den Quästionen, die mühsam aus den Texten eruiert werden müssen, bleibe doch nicht der frische Wohlgeschmack (*succus*) der Originale erhalten; auch präge sich fester ein, was man in der Ordnung und Knappheit der Texte zu sich nehme. Ein weiterer Vorzug dieser Methode bestehe darin, daß die Originaltexte nur das wirklich Nützliche und zur Sache Gehörige behandelten, alles Überflüssige und Unnütze aber vermieden. Denn allzuhäufig ließen sich

[1] U. B. I, p. 36, Z. 32, 41 Z. 4. [2] S. Beilage 1, I.

die Verfasser von Quästionen und Kommentaren verführen, wortreich zu werden, unter dem Anschein des Scharfsinns mit überflüssigen und spitzfindigen Erörterungen die Leser und Hörer zu ermüden und mehr zu Schwätzern als zu Gelehrten zu erziehen. Die richtige Methode aber bestünde darin (wie auch Cicero uns lehren könne), sich an den wesentlichen Kern der Texte zu halten und nicht lange bei unnötigen Subtilitäten zu verweilen. Nur so könne es gelingen, über die unfruchtbaren dialektischen Klopffechtereien (*steriles dialectice clamositatis disputationes*) hinauszukommen und, ohne darüber alt und grau zu werden, die ganze Stufenfolge der wissenschaftlichen Disziplinen zu erklimmen — aus den logischen Elementen des Wissens also zur Sachwissenschaft zu gelangen[1]. Das sind in der Tat sehr lehrreiche Äußerungen. Sie werden bestätigt und ergänzt durch parallele Bemerkungen in der Ansprache desselben Redners bei der Promotion moderner Magistranden, ein halbes Jahr später[2]: da betont er, diesmal vor Angehörigen seiner eigenen *via* mit fühlbar stärkerer Überzeugung, die aristotelischen Texte seien trotz ihrer Vortrefflichkeit doch äußerst dunkel. Es sei das Verdienst der „Modernen", sie durch Erläuterung in flüssigerer, leichterer Sprache, durch Ausgleich von offenbaren Widersprüchen u. dgl., kurz durch moderne Zutaten und Umschreibungen in knapper Handbuchform (*expedito compendio*) erst recht zugänglich zu machen. Die Dunkelheiten und Probleme der älteren Philosophie aufzuklären, sei überhaupt das Kennzeichen der modernen Schule; dazu sei ihr die nominalistische Grundstellung besonders nützlich, indem sie die Verworrenheit der Allgemeinbegriffe auflöse. Sie erhebe sich selbständig über das Fundament der Texte hinweg zur Erörterung der schwierigsten Probleme; dabei bestünde dann freilich die Gefahr, daß die solide Grundlage des Gedankenbaus ins Schwanken geriete, und der Redner mahnt deshalb seine Zuhörer, auf das Studium der aristotelischen Texte mit Hilfe von Kommentaren ja recht großen Wert zu legen, damit ihr Wissen die sichere Unterlage nie verliere. — Somit erhalten wir eine ziemlich deutliche Anweisung, in welchen Punkten sich die Lehrmethoden der beiden *viae* voneinander unterscheiden: die einen halten sich mehr an den ursprünglichen Wort-

---

[1] Diese Wendung des Gedankens im Munde eines „modernen" Theologen kann zugleich als neuer Beleg dafür dienen (wenn ein solcher noch nötig erscheinen sollte), daß auch den *moderni* die Sachwissenschaften wichtiger waren als die bloße Dialektik. [2] S. Beilage 1, II.

laut des Aristoteles ohne Zusätze neuerer Erklärer, folgen ihm in der Ordnung und Kürze des Gedankengangs und vermeiden die Weitschweifigkeit des neue en Quästionenwesens und der Kommentare. Die andern emanzipieren sich stärker von der Vorlage und legen den Hauptwert auf eine selbständige und klare Verarbeitung der aristotelischen Gedanken[1]. Die bekannten beiden Grundformen mittelalterlichen Kommentierens: der *modus expositionis* und der *modus quaest onum* sind als zwei verschiedene Lehrmethoden einander gegenübergestellt.

Ist das die richtige Deutung unserer Quelle, und enthält diese hinter ihrem oratorischen Phrasenschwall einen Kern sachlich zutreffender Beschreibung, so wären damit zunächst nur die allgemeinen methodischen Grundsätze der beiden Schulen klargelegt. Es bleibt die Frage, wie sich die praktische Durchführung dieser Prinzipien im akademischen Lehrbetrieb gestaltet habe. Ich gestehe, daß ich darauf keine ganz sichere Antwort zu geben weiß. Es ist überaus schwer, sich aus den vorliegenden Quellen ein genaues Bild von dieser Praxis zu machen. Vergeblich fragt man die Akten der Universität danach. Sie handeln immer nur davon, wie es gemacht werden soll und überlassen außerdem weitaus das Meiste der lebendigen mündlichen Lehrtradition. Die Heidelberger Statutenreformen fordern vor 1452 immer dasselbe, was im Kern schon die älteste Fassung verlangt: die Vorlesung soll nicht in Diktieren ausarten, der Text soll Wort für Wort und deutlich vorgelesen werden, damit die Scholaren folgen und ihre eigenen Texte verbessern können, der Magister soll den Inhalt „nach Art der üblichen Kommentare“ erläutern, dabei sollen die üblichen veranschaulichenden Figuren wirklich verwendet werden; bei der Erläuterung der aristotelischen Logik und Physik sollen Quästionen, bei der Lektüre der *summula* Quästionen und Sophismata aufgestellt und erörtert werden[2]. Nach der Einführung der *via antiqua*, i. J. 1464, wird noch besonders bestimmt, daß die Hauptvorlesungen

---

[1] Vgl. hierzu auch den Vorwurf, den ENEA SYLVIO den Wiener Universitätslehrern macht (in Wien herrschte die *via moderna!*): *Qui libros Aristotelis et aliorum philosophorum habeant, raro invenies, commentariis plerumque utuntur.* (in: *Descriptio urbis Viennensis*, in den älteren Ausgaben der *Epistolae* Nr. 165, in der Neuausgabe durch R. WOLKAN — Fontes rer. Austr. II. Abt., Bd. 61 — Nr. 27). — Enea, der Humanist, darf freilich nicht als klassischer Zeuge für scholastische Parteiverhältnisse gelten; vielleicht hätte er denselben Vorwurf auch gegen die Neuthomisten erhoben.

[2] U. B. I, p. 36, 41 (ältestes Statut); ibid. 152 (1444).

des Unterkursus (Organon und Physik) „wenigstens über die beiden ersten Bücher“(!) so gehalten werden sollen, daß die Scholaren imstande sind, sich eine kurze Inhaltsangabe (*continuacio*) aufzuzeichnen und auch den Text[1] zwischen den Zeilen zu glossieren. Im Oberkurs soll ebenso verfahren werden in den Hauptvorlesungen, die man in den Bursenübungen zu repetieren pflegt. Jeder Scholar bzw. Bakkalar soll sich einen eigenen Text herrichten, den er (in der Vorlesung) glossiert, falls er zu schreiben versteht (damit ist wohl gemeint: schnell und klein genug mitzuschreiben versteht ?). Diese Bestimmung wird 1501 wiederholt; für die Scholaren scheint sie sich nicht ohne Schwierigkeiten behauptet zu haben[2]; wenigstens ist 1498 davon die Rede, daß die zum Bakkalariatsexamen sich meldenden Scholaren den Mangel eines eigenen Textes durch Teilnahme an einer ordentlichen Disputation ausgleichen können[3]. Offenbar galt jenes Statut für beide Schulrichtungen; man möchte aber vermuten, daß es eine Folge der Reformbestrebungen war, die wir seit dem Auftauchen der thomistischen Reformer mehrfach beobachten konnten; hatte doch schon die Fakultätskommission vom Sommer 1452 außer der Beschaffung guter, den Text Wort für Wort erläuternder Kommentare die Bestimmung vorgeschlagen, daß auch die Scholaren einen eigenen Text der meistgelesenen aristotelischen Schriften während der Vorlesung vor sich haben sollten, mindestens zu zweit oder dritt, und daß die Lehrer sich an den Gegenstand des Textes zu halten hätten (s. o. S. 59). Von der Art, wie diese Vorschriften von der *via antiqua* praktisch durchgeführt wurden, können wir uns eine deutliche Vorstellung machen mit Hilfe eines überaus sauber und sorgsam geschriebenen Schülertextes, den ein Insasse der *bursa Wenck*, ein Bakkalar der *via antiqua*[4], sich 1460 von der ersten Analytik, der Logik und den Elenchi hergestellt hat. Der Text des Aristoteles ist (in der uralten

---

[1] Das *eundem* der betr. Stelle im Statut (U. B. I, p. 183, Z. 17), das dem Herausgeber grammatisch anstößig war, erklärt sich durch ein ausgefallenes *librum*, wie die Kopie der betr. Stelle von 1501 (a. f. a. III, 5) zeigt: *ut quilibet scolaris continuationem brevem signare valeat nec non eundem librum inter lineas glosare possit.* Es kommt natürlich nur ein Glossieren des fertigen Textes, nicht der Nachschrift, in Frage. Es hätte ja keinen Sinn gehabt, die eigene Nachschrift sogleich zu glossieren! [2] a. f. a. III, 6[b]. [3] a. f. a. II, 162[a] (1498, febr. 2). Diese Bestimmung belegt erneut die Beobachtung, welche Mühe man Ende des 15. Jhd.s aufwenden müßte, um den Disputationen noch einen erträglichen Besuch zu sichern. [4] Matth. Horn de Eltingen, immatr. 1458, bacc. art. 1460. — Clm. 6695, fol. 202—461.

Schreibweise mittelalterlicher Vorlesungstexte) mit weiten Zwischenräumen und mit breitem Rande aufgezeichnet. Die Interlinearglosse bringt eine kurze Erläuterung des Wortlautes; fast jedes Wort erhält seine eigene Umschreibung; die Marginalglosse besteht aus äußerst knappen Paraphrasen des Inhalts, zuweilen fast stichwortartig zusammengedrängt. Die ganze Arbeit bietet nichts als eine sklavische Sinnerläuterung des aristotelischen Textes. Eben das scheint also die von Stephan Hoest gerühmte Unterrichtsmethode zu sein. An den Geist des Lehrers stellte sie keine höheren Ansprüche, als daß er zuvor selber den Text des Aristoteles auf ähnliche Weise verstehen gelernt und die logischen Bücher des *philosophus* einigermaßen im Gedächtnis habe. War das der ganze Inhalt der Vorlesungen, und betrieb die *via antiqua* die Aufstellung und Lösung von Quästionen und Bedenken ausschließlich außerhalb der Vorlesungsstunden, in den Übungen und Disputationen? Erörterte die *via moderna* im Gegensatz dazu ihre Quästionen auch im Rahmen der Vorlesung? Es scheint so. Der *modus legendi pro via modernorum* in der Fassung von 1501 bestimmt, daß jeder Lehrer, sobald es nötig ist, in der Vorlesung eine zur Sache gehörige Quästion aufstellen soll, die zur Erläuterung der Materie des Textes im Sinne des Marsilius oder eines andern Schulhauptes der „modernen“ Schule dient; auch soll er, wenn es nützlich und angebracht erscheint, etwa aufstoßende Bedenken (*dubia*) aufgreifen und erklären[1].

Ist dies das wirkliche Verhältnis der beiden Unterrichtsmethoden, wie es praktisch in den Vorlesungen gehandhabt wurde, dann muß man zweifeln, welcher von beiden man den Vorzug geben soll. Denn ungeachtet aller Gefahr sophistischer Weitschweifigkeiten, die das *legere cum questionibus* unzweifelhaft mit sich führte, läßt sich doch recht wohl vorstellen, daß es oft mehr war als bloße Neigung zu dialektischer Klopffechterei, was den Dozenten zu selbständigen Erörterungen im Anschluß an den Text der Vorlage veranlaßte: es mochte wohl auch ein echtes Bedürfnis nach wissenschaftlicher Selbstbetätigung und tiefer eindringender Erfassung der Probleme dahin drängen.

---

[1] *Item quilibet iuxta materiam textui correspondentem moveat, si opus fuerit, titulum questionis, in qua iuxta mentem Marsilii aut alterius principalis de via moderna doctoris materiam textus per eum lecti dilucidet et, si expediens videatur et locus permittat, dubia occurrentia explanet* (a. f. a. III, 7^b).

Indessen bin ich mir bewußt, daß diese ganze Auffassung der Sachlage vorläufig noch auf zu schmaler Quellenbasis ruht, um bereits als erwiesen zu gelten. Es käme für die weitere Forschung darauf an, noch mehr zuverlässige Nachrichten (seien es statutarische Bestimmungen oder Nachschriften aus Vorlesungen) über die Unterrichtsmethode der *via antiqua* zu gewinnen, um beurteilen zu können, ob wirklich ihre artistischen Vorlesungen sich auf eine strenge und ausschließliche Erläuterung der aristotelischen Texte beschränkten.

Noch dunkler, zugleich aber historisch weit bedeutsamer ist die Frage, ob etwa auch für die oberen Fakultäten die Reaktionsbewegung der *via antiqua* eine ähnliche Reform der Unterrichtsmethode erstrebt und praktisch durchgeführt habe. Man kennt die Bemühungen eines Ulrich Zasius, die scholastische Rechtstradition von scholastischen Schnörkeln und Entstellungen, von dem Wust der Kommentare zu befreien und auf die originalen Quellen des römischen Rechts zurückzugehen[1]. Sachlich mögen sie eine Parallele zu den eben besprochenen Reformbestrebungen der Artisten bilden — historisch ist ihr Zusammenhang mit den Ideen des Humanismus viel wahrscheinlicher als mit denen der *via antiqua*. Er bedürfte einer eigenen Untersuchung. Die Rechtswissenschaft hat — nach dem Urteil der berufensten Kenner — im Ganzen der Scholastik von jeher ihren eigenen, mit den übrigen Disziplinen nicht immer parallelen Entwicklungsgang genommen. Aufs engste mit den artistischen Studien verschwistert war dagegen die Theologie, und gerade die Thomisten legten auf diesen Zusammenhang — wir hörten es schon — den größten Wert. Hat die Erneuerung des Thomismus dazu beigetragen, die Methode der biblischen Exegese zu vereinfachen, mehr auf religiöse als auf logisch-philosophische Probleme hinzulenken und das Studium der biblischen Schriften überhaupt wieder mehr in den Vordergrund der theologischen Interessen zu rücken? Daß solche Bestrebungen damals kräftig im Gange waren, ist unzweifelhaft. Ihr berühmtester Vertreter war der Karthäuser Dionysius Rickel[2], der ja gleichzeitig die philosophisch-theologischen Systeme der Hochscholastik im größten Umfang erneuerte. Auch an der Heidelberger Hochschule waren diese Reformtendenzen lebendig; wir hörten den Theologen Johannes Wenck auf das eifrigste dafür eintreten[3].

---

[1] Vgl. etwa Stintzing, Ulrich Zasius, p. 100ff. [2] Vgl. Mougel, Dionysius d. Karthäuser (deutsche Ausgabe), 31f. [3] Ich habe dessen hierhergehörige Äußerungen oben p. 52 f. möglichst ausführlich zitiert.

Die Frage ist nur: einmal, ob und wie weit sie praktischen Erfolg hatten, und zum andern, ob wir sie ohne weiteres der *via antiqua* zugute rechnen dürfen. Ähnliche Reformideen tauchten ja seit langem immer wieder von Zeit zu Zeit auf; schon Johannes Gerson — aus dem Lager der Modernen — hatte sie verfochten. Die innerkatholischen Reformbestrebungen des nachkonziliaren Zeitalters brachten sie jetzt wieder obenauf. Standen etwa die „modernen" Theologen diesen Anschauungen grundsätzlich fern? Die Frage wird besser an späterer Stelle zu erörtern sein, wenn wir das Verhältnis der *via antiqua* zur Reform der Theologie und Kirche überhaupt, nicht nur ihre Bedeutung für die Methode der Bibelexegese, betrachten werden[1]. Über die Praxis der exegetischen Bibelvorlesungen aber fehlt es in Heidelberg für die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts durchaus an zureichenden Nachrichten; die Bruchstücke kommentierender Schriftstellerei, die wir von Johannes Wenck kennen, ermöglichen keinen rechten Vergleich mit seinen Vorgängern. Im ganzen überwiegt hier wie in aller exegetischen Literatur der Scholastik so stark dieMasse des traditionellen Stoffes, daß es für den Nichtfachmann kaum möglich ist, feinere Unterschiede herauszufinden. Nur eine ebenso umfassende wie tief eindringende Geschichte der scholastischen Bibelexegese könnte hier weiter helfen.

Drucke spätscholastischer Bibelkommentare aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts sind sehr selten. Vermutlich eben deshalb, weil hier vor dem Auftreten der Humanisten kein bemerkenswerter wissenschaftlicher Fortschritt stattfand; um so massenhafter sind die logischen, naturphilosophischen, ethischen und metaphysischen Schulschriften dieser Epoche gedruckt worden, und es empfiehlt sich, unsere bisher gewonnene Ansicht von der Unterrichtsmethode der *via antiqua* an dieser Literatur nachzuprüfen. Bieten die Lehrbücher auch nicht ein einfaches Abbild des akademischen Unterrichts, so dürften wir es doch als eine willkommene Bestätigung unserer oben ausgesprochenen Vermutungen betrachten, falls sich etwa ergeben sollte, daß die Kompendien der *via antiqua* im Durchschnitt eine knappere, sachlichere Texterklärung aufweisen, als die der „Modernen".

Soweit mir nun ein Studium dieser Literatur möglich war, vermag ich zu keinem ganz eindeutigen Ergebnis zu gelangen. In der Tat finden sich nicht wenige neuthomistische und neuskoti-

[1] Vgl. unten Abschnitt 3^{c}.

stische Kommentare, die sich größter Zurückhaltung gegenüber ihren Vorlagen befleißigen. Einen solchen Typ stellen z. B. die Schriften des Kölner Thomisten LAMBERTUS DE MONTE zur Physik und Psychologie des Aristoteles dar[1], die nicht mehr bieten als einen Abdruck des Textes mit ganz knappen Erläuterungen: oft nur Inhaltswiedergaben längerer aristotelischer Stellen in wenigen Sätzen; jede Quästion, damit aber auch jede eigentlich wissenschaftliche Erörterung der angerührten Fragen ist vermieden. Es gibt von diesem Typus — wir können ihn den „quästionenfreien“ nennen — verschiedene Schattierungen von geringerer und größerer Ausführlichkeit. Vielleicht am knappsten, aber auch am dürftigsten behandelt seinen Stoff ein skotistischer Abriß der gesamten *scientia realis* von NIK. DORBELLUS, dessen Anlage sogleich erkennen läßt, daß er für Zwecke des akademischen Unterrichts bestimmt ist[2]. Während die naturphilosophischen Schriften mit erstaunlicher Eilfertigkeit und in strenger Sichtung des Notwendigsten abgemacht werden (z. B. das 2. Buch von „*de generatione et corruptione*“ auf 2 Druckseiten!), sind Ethik und Metaphysik weit ausführlicher behandelt — genau entsprechend der Zeitdauer, die man im Lektionsplan der Universitäten für diese Stoffe anzusetzen pflegte. Es handelt sich durchweg um eine knappe Umschreibung und Erläuterung der wichtigsten aristotelischen Gedankengänge in völlig unschematischer Form. Ähnlich sind die (bereits zitierten) Erläuterungen des Skotisten PETRUS TARTARETUS zu den ersten sechs Traktaten des Petrus Hispanus gehalten, während er sich über die *parva logicalia* mit großer Ausführlichkeit, z. T. ohne Anschluß an den Text der Vorlage, mit eigenen weitschweifigen Zusätzen verbreitet[3]. Ausführlicher ist sein zweiter Kommentar über dasselbe Werk (*ad mentem Stephani Bruliferi*)[4] gestaltet; aber auch hier wird die Erklärung unschematisch, in einfacher Aufzählung der Argumente gegeben (*pro declaratione sciendum est primo* . . . . *secundo* usw., *contra arguitur*, *ad* 1, *ad* 2, usf.). Das ist im wesentlichen dieselbe Form, die wir bei dem Thomisten JOHANNES VERSOR wiederfinden[5]. Fast überall zu beobachten und sachlich

---

[1] *Copulata super tres libros de anima . . . super 8 libros physicorum*, s. l. et a. (vermutlich Köln, H. Quentel. — U. B. Hdbg.). [2] *Cursus librorum philosophiae sec. viam . . . Scoti.* Basel 1494. (U. B. Hdbg.) Am Anfang steht ein kurzer Abriß der wichtigsten mathematischen Elementarbegriffe. [3] s. l. 1506 (vgl. o. p. 92). [4] Freiburg 1494 (vgl. o. p. 92). [5] *Dicta Versoris super 7 tractatus P. H. cum textu.* s. l. et a. (U. B. Hdbg.) (vgl. o. p. 93). Ähnlich auch der Kommentar zur *summula P. H.* von NIK. DORBELLUS, Basel 1494, der sich selbst (f. 2) als Elementarbuch für Jugendliche bezeichnet.

leicht begreiflich ist die Tatsache, daß die Kommentare zu logischen Texten ausführlicher ausfallen, als die zu den naturphilosophischen Schriften; die angebliche Neigung der *antiqua* zu den Realwissenschaften an Stelle der sermozinalen Disziplinen rückt dadurch freilich in eine merkwürdige Beleuchtung.

Nun ist aber die Erörterung ohne Quästionen durchaus nicht die einzige Form der Kommentare neuthomistischer und neuskotistischer Autoren. Vielfach werden zur Erläuterung des Textes kürzere oder längere Quästionen in dem üblichen, wenn auch oft abgekürzten Schema eingeschoben; gewöhnlich wird dabei der Text in kürzere Abschnitte zerlegt, deren wesentlicher Inhalt dann in der eingeschobenen Quästion zur Sprache kommt. Diesem Typus gehören u. a. an: ein thomistischer Abriß der gesamten Naturphilosophie von JOHANNES VERSOR[1] und ein umfassendes Handbuch der gesamten Philosophie von PETRUS TARTARETUS, das den ganzen Umkreis der akademischen Vorlesungen vom aristotelischen Organon bis zur Metaphysik nach Duns Skotus behandelt, nur die Ethik übergeht und als unmittelbare Fortsetzung seiner (bereits erwähnten) Schrift über die *summula* des Petrus Hispanus zu betrachten ist[2]. Verhältnismäßig am ausführlichsten sind auch hier die Quästionen zur Logik gehalten; im ganzen aber kann man feststellen, daß die Erörterung weniger umständlich ist und seltener abschweift, als etwa in den Schriften des Marsilius von Inghen. Auch tritt der Text des Aristoteles viel stärker hervor, während er bei Marsilius hinter den selbstgestellten Fragen vollständig verschwunden war. Die Quästionen dienen nur noch zur Erläuterung des Textes, nicht mehr zur Entwicklung eigener Ideen des Kommentators.

Bedeutete das wenigstens pädagogisch betrachtet einen Fortschritt? Sicherlich gegenüber einem so unerträglich weitschweifigen Werke, wie dem großen Kommentar des Marsilius *de generatione et corruptione*. Andere Schriften dieses Autors dagegen, wie den knappen, vielstudierten Abriß der Dialektik, die Metaphysik und selbst den physikalischen Grundriß[3] möchte ich auch als Lehrbücher eher bevorzugen; sie erreichen gerade dank ihrer völligen Loslösung vom Text der Vorlage vielfach eine gedrungene Klarheit, eine über-

---

[1] Hain 16047 (U. B. Heidelberg), Coloniae 1489. Zur Benutzung VERSORS in Heidelberg vgl. U. B. I, p. 217, Z. 38. [2] *Totius philosophiae . . . expositio.* Impr. *Nik. Wolff alemani*, s. l. 1506. (U. B. Hdbg.) [3] Vgl. Studie I, Drucke Nr. 6, 2, 12 (p. 192ff.), Hs. Nr. 75 (p. 191).

sichtliche Gliederung des Stoffes, die den reinen Textkommentaren naturgemäß versagt bleiben mußte. Auch die spätere Literatur der Modernen scheint mir nicht durchweg im Nachteil gegenüber den *antiqui*. Gewiß fehlt es nicht an überaus weitschweifigen Darstellungen. Die große „Physik" des Paulus Venetus von 1409[1], gehört zu den umfänglichsten Leistungen der nominalistischen Schule. Doch ist der äußere Umfang dieses riesigen Folianten (ausschl. Register 49 Lagen zu je 16—20 zweispaltigen, mit stark kürzenden Abbreviaturen eng bedruckten Seiten!) nicht so sehr durch sophistische Abschweifungen, als durch die fortlaufende Erklärung des Averroes neben der des aristotelischen Textes bedingt — ein Verfahren, das sich aus dem besonderen Ansehen des arabischen Kommentators in Italien recht wohl begründen läßt. Die Quästionenform dient auch hier nur dazu, den Inhalt der beiden Vorlagen knapp und präzise zusammenzufassen und zu erläutern. Seine eigenen Zutaten schiebt der Verfasser — eines der bedeutendsten italienischen Schulhäupter der Nominalisten — in längeren Erörterungen zwischen die einzelnen *capitula* „des Philosophen" (Aristoteles) ein (*dubitatur an*, *respondetur*, *in oppositum arguitur* u. ä.), ohne sich dabei an das Quästionenschema[2] zu binden. Viel schulmäßiger wird dieses Schema innegehalten in den (mehrere Generationen später geschriebenen) Kommentaren des Thomas Bricot und Georgius Bruxellensis zur Logik, Naturphilosophie und Metaphysik[3]. Das Verfahren ist aber hier im wesentlichen dasselbe wie bei dem Skotisten Petrus Tartaretus: Wort- und Sinnerklärung

[1] *Expositio Pauli Veneti super octo libros physicorum Aristotelis nec non super comento Auerois cum dubiis eiusdem.* Venedig (*per Gregorium de Gregoriis*) 1499. Das Jahr der Abfassung 1409 wird unmittelbar vor dem *explicit* genannt.

[2] Vgl. darüber Studie I, p. 72ff.

[3] *Logica magistri Georgii inserto textu bricoti.* f. 2[a]: *Questiones Georgii in logicam aristotelis una cum textu eiusdem paucis perstricto atque contracto opera . . . Thome bricot . . ., qui omnia recognovit et emendavit . . .* f. 274: *impresse Lugduni 1494.* Behandelt Porphyrius (Prädikabilien und Prädikamente), Perihermenias, Analytik I u. II, Topik u. Elenchi. — *Textus abbreviatus Aristotelis super octo libris Phisicorum et tota naturali philosophia nuper a magistro Thoma bricot . . . compilatus una cum continuatione textus magistri Georgii et questionibus eiusdem de recenti ab eodem Thoma bricot revisus atque diligentissime emendatus. . . . . Lugduni anno . . . 1486.* Dieselbe Ausgabe wiederholt: *pro ritu famatissime parisiorum Academie a magistro Joanne higman et Vuulfgango hopyl in prememorata universitate laudatissima Anno . . . 1494.* Umfaßt die naturphilosophischen Schriften und die ersten 6 Bücher der Metaphysik. — Alle 3 Drucke U. B. Heidelberg.

der Vorlagen und nach längeren Abschnitten eingeschoben je eine regelrecht durchgeführte Quästion. Dazu kommt dann noch als besondere Eigentümlichkeit die ausführliche *continuatio textus*, d. h. die zusammenhängende, erläuternde Inhaltswiedergabe des aristotelischen Textes. Irgendein prinzipieller Unterschied der Darstellungsmethode gegenüber Tartaretus ist nicht zu erkennen; es sei denn der, daß sich Petrus Tartaretus von vorneherein (schon im Titel!) auf die Ansichten seines Vorbildes Duns Skotus festlegt, ja dessen Schriften den aristotelischen Texten ausdrücklich zur Seite stellt, während die beiden „terministischen Skotisten" Bricot und Georgius Bruxellensis sich wenigstens formell größere Freiheit der Auslegung wahren und ausschließlich an die aristotelischen Originaltexte halten. Zu wirklichen Ausartungen sophistischen Scharfsinns neigt dagegen die „moderne" Lehrbuchliteratur — ebenso wie die der *antiqui* — in den logischen Kommentaren. Ein besonders abschreckendes Beispiel dieser Art besitzen wir in der Hagenauer „modernen Logik" von 1503, die vielleicht von Johannes von Glogau stammt[1]; an Stelle der Quästionen tritt hier ein anderes äußerst schwerfälliges Schema schulmäßiger Kommentierung auf, mit dessen Hilfe unglaublich viel leeres Stroh gedroschen wird[2]. Auch das *Opus maius* des Erfurters Jodocus Trudvetter, ein Handbuch der gesamten Logik[3], leistet das Menschenmögliche an umständlicher Erörterung aller nur denkbaren logischen Kontroversen im Geiste der „modernen" Schule (übrigens ohne pedantische Verwendung des Quästionenschemas). Dennoch wäre es voreilig, nach diesenSpätlingen die ganze „moderne" Lehrbuchliteratur zu beurteilen. Neben Trudvetters logischem Wälzer steht die knappere Fassung derselben Materie durch seinen Parteigenossen und Kollegen Arnoldi[4] und ein so ausgezeichnetes Kompendium wie die „alte Kunst" des Ingolstädter „Modernen" Johannes Parreudt, von dem bereits in anderem Zusammenhang die Rede war (s. o. S. 79). Er benutzt die Quä-

[1] *Commentarium secundum modernorum viam in tractatus P. Hisp. I et IV; item . . . in tractatus parvorum logicalium Marsilii . . .* Hagenau (Henricus Gran) 1503. Vgl. Prantl IV, 291, N. 725. [2] Darstellungsschema: *littera-divisio — intellectio divisionis — arguitur* 1⁰, 2⁰ usf. — *contra dicitur — responsio ad 1, 2* usf. — *solutio — propositiones* usf. — Erörtert wird z. B. die Frage: *Utrum tractatus Marsilii de suppositionibus sit ab aliis tractatibus logice distinctus?* [!]. [3] *Summula tocius logice, quod opus maius appellitare libuit . . .* Erfurt (Wolfgang Schenck) 1501, U. B. Hdbg.; vgl. Prantl IV, 241. [4] S. Prantl IV, 243.

stionenform ähnlich wie Frühere nur noch zur präziseren Zusammenfassung und Erläuterung des Textinhaltes, ohne sich daran zu binden, flicht in freier Erörterung häufig eine übersichtliche Darlegung der bestehenden Kontroversen ein und vertritt herzhaft eine eigene Meinung, wobei er es verschmäht, sklavisch den anerkannten Schulautoritäten zu folgen. Während die Erfurter Modernen in bewußter Reaktion gegen den Neuthomismus das Programm verfolgen, die Lehren der nominalistischen Schulhäupter durch kompendiöse Zusammenstellung ihrer Ansichten zu erneuern[1], meint man in dem Buche des Ingolstädter Professors bereits ein wenig von dem Geiste humanistisch-aufgeklärter Gesinnung zu spüren, die das Gewicht der traditionellen Schulgegensätze nicht allzu schwer nehmen möchte und lieber die rein pädagogische Absicht betont, das Lehrverfahren so zweckmäßig wie möglich zu gestalten.

Eben dieses Ideal erschien uns ja nun als ein besonderes Kennzeichen der *via antiqua!* Liegt hier etwa eine Rückwirkung neuthomistischer (bzw. neuskotistischer) Reformtendenzen auf einen freier denkenden Vertreter des andern Lagers vor? Man sieht, wie schwierig es ist, aus der Vergleichung der beiderseitigen Lehrbuchliteratur auf ihre Darstellungsmethoden zu einem klaren Ergebnis zu gelangen. Was ihren Charakter entscheidend bestimmt, trifft man in beiden Lagern an: das Vorherrschen des pädagogischen über das wissenschaftliche Interesse. Die Form der *summa*, des Lehr- und Handbuchs, hatte schon seit Jahrhunderten in der scholastischen Literatur immer größere Bedeutung gewonnen und herrschte schon im 14. Jahrhundert durchaus vor. Aber unter dieser Form war doch damals der Inhalt der Lehrtradition noch dauernd um- und fortgebildet worden. Jetzt, d. h. in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, hat das so gut wie ganz aufgehört; nur noch die logische Disziplin treibt fortwährend neue Blüten, wie die Bildung neuer Merkverse, die Erfindung neuer Komplikationen des „terministischen" Begriffsapparates u. dgl. Alles andere ist jetzt völlig zu fester Tradition erstarrt. Indem aber so das pädagogische Interesse zum beherrschenden für beide Parteien wird, setzt eine gewisse späte Rückbildung der Distinktionen und Kontroversen in

[1] Vgl. Trudvetter l. c. fol. B 1^{a}: *nihil solidi atque firmi producere queant gloriantes inventorum nuda sanctitate atque vetustate.* In Wahrheit gelte von den Autoritäten das Wort: *Quanto iuniores, tanto perspicatiores*, und so solle denn dieses sein Buch *doctrine recentioris penetralia referare.*

denjenigen Disziplinen ein, die jetzt zu Nebengebieten des akademischen Unterrichts werden, d. h. eben in den außerlogischen, sogen. „realen" (im Gegensatz zu den „sermozinalen") Wissenszweigen. Das macht die naturphilosophischen Lehrbücher beider Lager vielfach so auffallend dürftig. Wenn aber auch in der Logik — und da erst recht — keine durchgreifenden methodischen Unterschiede zu bemerken sind, so liegt das wohl daran, daß beide Parteien — wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben — an denselben terministischen Begriffsapparat gebunden waren, der nun in Wahrheit den Vertretern der *via antiqua*, zumal den Skotisten, eine volle Rückkehr zu den Lehrmethoden des 13. Jahrhunderts unmöglich machte. Und endlich setzte bald nach der Mitte des Jahrhunderts die humanistische Bewegung an den Universitäten ein, die ein weiteres dazu beitrug, den Sinn für die methodischen und inhaltlichen Differenzen der streitenden Schulen abzuschwächen. In der gedruckten Schulbuchliteratur, deren Publikation fast ausnahmslos in die Jahrzehnte von 1485—1510 fällt, kommt sie bereits fühlbar zur Geltung: vielleicht stärker, als den Parteiverhältnissen der 50er und 60er Jahre entsprechen würde.

Somit sind wir gezwungen, das Ergebnis unserer Literaturvergleichung[1] mit resignierter Vorsicht zu formulieren. Eine deutliche Verkürzung und Vereinfachung der Darstellungsmethode, eine Beschränkung auf reine Erläuterung bzw. Inhaltswiedergabe der aristotelischen Texte, wie sie uns als Ideal der Unterrichtsreform der *antiqui* sich zu ergeben schien, läßt sich — weitergehend als in „modernen" Lehrbüchern — nur in einzelnen Schriften realistischer Autoren, wie des LAMBERTUS DE MONTE und NIKOLAUS DORBELLUS, feststellen, und zwar vor allem in solchen „realphilosophischer" Disziplinen. Die Methoden der logischen Handbücher beider Lager ähneln einander stark, und zumal innerhalb der neuskotistischen Richtung ist zwischen den Darstellungsmethoden von Autoren realistischer und solchen nominalistischer Herkunft keinerlei Unterschied zu bemerken. Je knapper und schlichter aber die Form aller dieser Lehrbücher ist, je strenger sie sich auf die Erläuterung der Texte beschränken, um so farbloser und unselbständiger pflegt auch der Inhalt zu sein. Eine so knappe Darstellung der Naturphilosophie, wie die des Kölner Lambertus und des Nikolaus Dor-

[1] Ich möchte nicht verschweigen, daß die mir zur Verfügung stehende Sammlung alter Drucke (U. B. Hdbg., meist aus der Salemer Klosterbibliothek) nur eine beschränkte Übersicht ermöglichte.

bellus, ist mir unter den „modernen" Schriften nicht begegnet. Zugleich aber auch keine, die so völlig farblos und unselbständig wäre. In der Verteidigung und Erläuterung ihrer großen Schulhäupter Albert, Thomas und Duns Skotus haben die Vertreter der *via antiqua* ihre eigentliche Aufgabe erblickt[1], nicht in der Weiterbildung der von Jenen hinterlassenen Probleme. Nirgends sieht man ein Werk dieser Schule, das dem alten Gedankenvorrat irgendeine neue Wendung, irgendeine eigene, zukunftsreiche Idee abzuringen vermocht hätte.

b) Die via antiqua und der Humanismus.

Seit langem ist es in der neueren Geschichtsdarstellung üblich, irgendeinen inneren Zusammenhang zwischen dem Schulstreit der beiden „Wege" und dem Auftreten des Humanismus an den deutschen Universitäten zu konstruieren. Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, als der politische Liberalismus die öffentliche Meinung beherrschte, wurde Kampschultes Darstellung der Erfurter Universitätsgeschichte viel bewundert, die mit großer stilistischer Gewandtheit das Kunststück fertig brachte, sowohl den Erfurter Humanismus wie die Reformation aus den liberalen, „freisinnigen", „antihierarchischen" Tendenzen des in Erfurt herrschenden Okkamismus hervorgehen zu lassen und dennoch den Eindruck zu erwecken, als ob dieser phantastische Einfall seine Bestätigung in tiefgründiger Quellenforschung gefunden habe. Umgekehrt suchten andere Forscher, darunter besonders eindrucksvoll Maurenbrecher in seiner Geschichte der katholischen Reformation, die Parallelen auf, die sich zwischen den innerkatholischen Reformbestrebungen der *via antiqua* und des deutschen Humanismus zu ergeben schienen. Von den Einzelheiten dieser Versuche (Zarncke, Maurenbrecher, Hermelink) war schon in der Einleitung dieser Arbeit die Rede.

---

[1] Vgl. Gerhardus de Monte, *Commentatio . . . circa compendium* [s. Thome] *de quidditatibus rerum* [sive de ente et essentia], s. l. et a. — Gerhardus de Monte, *Tractatus ostendens concordantiam s. Thome et . . . Alberti.* s. l. et a. [Cöln, Quentell] vgl. Prantl IV, 182, N. 49. — Stephanus Brulefer, *Formalitatum* [Scoti] *textus unacum ipsius commento.* Basel (Jac. de Pfortzheim) 1507. — Petrus Nigri, *Clypeus Thomistarum.* Venedig (Simon de Lucre) 1504. — Hemericus de Campo, *Problemata inter albertum magnum et sanctum Thomam.* Köln 1490; vgl. Prantl IV, 182ff. Bemerkenswert ist, daß in diesen Schriften, die als selbständige Geistesprodukte ihrer Verfasser ohne formelle Anlehnung an bestimmte Vorlagen angelegt sind, der Schematismus der Quästionenform und des großen dialekt. Beweisverfahrens stark zurücktritt.

Am radikalsten und gewagtesten hat Hermelink diese Konstruktionen ausgebaut. Während die älteren Forscher in der Hauptsache nur die religiösen Reformbestrebungen der deutschen Humanisten und der neuthomistischen bzw. neuskotistischen Scholastiker im Auge hatten und auf die immerhin unleugbare Ideenverwandtschaft hinwiesen, die sich zwischen den beiden Gruppen aus der Gemeinsamkeit des Zieles: der Neubelebung der verfallenden kirchlichen Kultur, ergab, suchte Hermelink darüber hinaus geradezu „das Entstehen der eigentlich humanistischen Bewegung“ (nicht nur auf religiösem Gebiete) in Deutschland „aus den Reformationsbestrebungen der Kirche an Haupt und Gliedern“ zu erklären. Der deutsche Humanismus soll danach nicht etwa einen Ableger der italienischen Renaissance darstellen, sondern „italienische Renaissance und nordischer Humanismus laufen nebeneinander her, als zwei parallele weitverzweigte Stromsysteme.“ Gewisse „Anregungen und Förderungen“, die der deutsche Humanismus aus Italien empfangen habe, werden nicht geleugnet. „Aber es waren nur Zuflüsse; der Ursprung der Bewegung, das Quellgebiet des nordischen Stromes ist diesseits der Alpen zu suchen[1].“ Diese Meinung ist nicht völlig neu. Belgisch-französische Gelehrte haben bereits ähnliche Behauptungen für das Auftreten der Renaissancebewegung im französischen und niederländisch-burgundischen Kulturkreis aufgestellt[2], und insbesondere die Bedeutung der „Brüder vom gemeinsamen Leben“ und ihrer Schulen für die mehr oder weniger selbständige Entwicklung bzw. Vorbereitung des nordischen Humanismus ist eine vielerörterte Frage[3]. Hermelink glaubte — auch hier wieder viel weitergehend als Frühere — die Entstehung des gesamten deutschen Humanismus aus einer „kirchlichen Laienkultur“ in dem geistig selbständig gewordenen Bürgertum der Städte, an Fürstenhöfen und Adelssitzen, bei den Laienbrüdern der Bettelorden und in den Frauenklöstern ableiten zu können. „Der entscheidende Anlaß und die tiefere Ursache der

---

[1] Relig. Reformbestrebungen p. 5/6. — Wesentlich vorsichtiger formuliert im Handb. d. K. G. III, § 7, 2 u. 6. Doch heißt es auch dort, daß in den Schulkämpfen der beiden Wege „die Keime der neuen Zeit reif werden“.

[2] Vgl. L. Courajod, Leçons professées à l'école du Louvre, t. II: Origines de la rénaissance. Paris 1901. — Fierens Gevaert, La rénaiss. septentrionale, Brüssel 1905. — A. Roersch, L'humanisme belge à l'époque de la rénaissance, p. 5, 9, 34 (1910) und in der Revue générale, Bruxelles 1906 (letzterer Artikel mir unzugänglich).

[3] Die Literatur s. bei Mestwerdt, l. c. 78ff., 139.

Bewegung war das (in Deutschland unabhängig von Italien) entstandene Bedürfnis der durch die sozialen und politischen Verhältnisse emporgekommene Volksklassen, an der kirchlichen Kultur der Gegenwart persönlich teilzunehmen und sich freizumachen von der Bevormundung durch die Geistlichkeit.“ (Allerdings sollen die Geistlichen bei der Verbreitung dieser Laienbildung gleichwohl stark beteiligt gewesen sein.) Hauptträger dieser neuen Bildung sei einerseits die „Brüderschaft vom gemeinsamen Leben“, anderseits das Bürgertum der süddeutschen Städte gewesen. Auf den Universitäten aber sei die neue Bewegung von den Trägern der kirchlichen Reform innerhalb der kirchlichen Wissenschaft, d. h. von den Vertretern der *via antiqua* aufgenommen und am stärksten gefördert worden.

Die Geschichte der Renaissance und des Humanismus ist von jeher das dankbarste Tummelfeld für ideenreiche Konstrukteure gewesen. Der überaus komplexe Charakter der mit diesen Kennworten bezeichneten geschichtlichen Erscheinungen begünstigt die Entfaltung kombinierender Phantasie in besonderem Maße. Die „Renaissance“ und der „Humanismus“ gehören deshalb zu den verschwommensten Begriffen der historischen Terminologie überhaupt. Wenn irgendwo, so ist hier fruchtbare Arbeit nur möglich, wenn man vor aller an sich gewiß notwendigen Kombination das Wesensverschiedene reinlich auseinanderhält. Sicherlich ist es ein fruchtbares Unternehmen, den besondern geistigen Nährboden zu untersuchen, auf dem die Saat des deutschen Humanismus später aufging. Wenn sich dabei herausstellen sollte — die Frage kann hier nicht untersucht werden —, daß die mannigfaltigen kirchlichen Reformbestrebungen des 15. Jahrhunderts und insbesondere die kirchliche Laienkultur direkt oder mindestens vorbereitend bei der Entstehung der humanistischen Bewegung mitgewirkt haben, so würde das eine sehr wesentliche Hilfe für die Erklärung der religiösen Tendenzen bilden, die im deutschen Humanismus so besonders lebendig sind. Aber Humanismus und kirchliche Laienkultur darf man nicht ohne weiteres gleichsetzen[1]. Der Humanismus hat gewiß in Deutschland Formen angenommen, die seine Verwandt-

[1] Sehr deutlich wird das ausgesprochen und belegt durch Lindeboom, Het Bijbelsch Humanisme in Nederland (Leiden 1913) p. 39/40. Ich selber habe mich zu diesen Fragen ausführlicher geäußert in einem Aufsatz über „Die geschichtliche Bedeutung des deutschen Humanismus“, der demnächst in der „Historischen Zeitschrift“ erscheinen wird.

schaft mit dem Geiste der italienischen Renaissance in extremen Fällen fast unkenntlich machten. Aber wenn man mit dem Worte überhaupt noch einen Begriff verbinden will, der mehr besagt, als spätmittelalterliche Laienbildung als solche, dann muß man doch ein bestimmtes Unterscheidungsmerkmal festhalten, das ihm von seinem historischen Ursprung her dauernd aufgeprägt blieb: sein natürliches, von Hause aus ihm innewohnendes Bestreben auf Erneuerung antiker, nicht mittelalterlich-christlicher Bildung. Das darf durch theologische Geschichtschreibung nicht verdunkelt werden. In dem Kopfe des einzelnen Humanisten kann dieses natürliche Bestreben in sehr mannigfache Kombinationen der geistigen Interessen eintreten. Es kann hinter anderen — in Deutschland besonders häufig hinter religiösen und theologischen — Interessen unter Umständen so stark zurücktreten, daß es psychologisch als sekundäres Moment, der kirchliche Einschlag der Bildung als das weitaus Wichtigere erscheint. Aber darum ist humanistische Bildung noch nicht kirchliche Bildung, sondern gegenüber den spezifisch christlichen Interessen etwas Neutrales, wenn nicht Gegensätzliches. Diese humanistische Bildung kann in erklärten Widerspruch zum Christentum treten; das kommt in Deutschland kaum vor, obwohl auch hier der Typus des religiös gleichgültigen Poeten (von Peter Luder bis zu Konrad Mutian) nicht fehlt. Sie kann auf der anderen Seite geradezu in den Dienst kirchlicher, ja scholastischer Bildungsinteressen gestellt werden; dann haben wir den in Deutschland überaus häufigen Typus des Scholastikers mit äußerlich umgehängter humanistischer Bildung; Jakob Wimpfeling verkörpert ihn am deutlichsten. Und zwischen diesen beiden Polen gibt es eine ganze Skala von Mischformen, deren tiefreichende innere Verschiedenheit der historischen Betrachtung gar zu leicht unter dem Sammelnamen des „Humanismus“ verschwindet. Keine dieser Erscheinungen aber kann allein aus dem Bestande der überlieferten mittelalterlichen, kirchlichen Bildung erklärt werden. Diese Bildung lebte freilich selber zum guten Teil von antiken Traditionen; aber sie hatte diese Traditionen geistig verarbeitet zu bloßen Elementen ihrer christlichen Weltanschauung; und das charakteristisch Neue des humanistischen Geistes ist gerade die bewußte Loslösung dieser Elemente von dieser Verbindung. Gleichzeitig werden sie noch erweitert aus den neugehobenen Schätzen des Altertums; aber das Wesentliche ist doch eben ihre (oft nur halb gelingende) Befreiung aus der Verflech-

tung mit christlichen Ideen — eine Säkularisierung also, die sich selbst da noch bemerkbar macht, wo der Humanismus nun wiederum von neuem und gegen seine ursprüngliche Natur in den Dienst der alten christlichen Ideale gezogen wird.

Erst mit dieser Einsicht gelangen wir an den Kern der historischen Frage, um die es sich hier handelt. Sie lautet nicht: Woher stammt die neue Laienbildung in Deutschland am Ende des Mittelalters?, sondern so: Woher stammt das Neue, das humanistische Element dieser Laienbildung? Wer es für ein fremdes Importgewächs aus wärmeren Zonen hält, wird nicht viel Mühe haben mit der Erklärung dafür, daß dieser Import auf fremdem Boden zunächst nicht recht gedeihen wollte, Jahrhunderte zur Akklimatisierung brauchte und den vorgefundenen Bestand mittelalterlicher Bildung nicht zu überschatten vermochte. Wer dagegen diesem Humanismus die ausländische Herkunft abspricht, hat die Verpflichtung, das Neue seines Wesens anderweitig zu erklären. Hermelink empfindet selbst die Schwierigkeit dieser Aufgabe. Er beruft sich auf die italienische Parallele: auch dort sei ja die neue Kultur (nach Thode) unmittelbar aus dem christlichen Mittelalter hervorgewachsen. Indessen dieser Vergleich zieht nicht. Denn abgesehen davon, daß die Thodesche Hypothese ein (inzwischen fast allgemein als verunglückt betrachteter) Versuch war, die Renaissancekultur im weiteren Sinne, insbesondere die künstlerische, aus dem Mittelalter abzuleiten, nicht aber den Humanismus, die bewußte literarische, profane Erneuerung des Altertums als Produkt kirchlicher Reformbestrebungen zu erklären — so wird doch niemand leugnen wollen, daß die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Grundlagen der Kultur in Italien einer Säkularisierung der Bildung in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters auch ohne Einflüsse von außen, insbesondere von der Antike her, in ganz anderer Weise günstig waren, als in Deutschland. Es müssen also schon auf deutschem Boden andere Kräfte im Spiel gewesen sein, wenn Hermelinks These Recht behalten soll. Irgendein Motiv muß nachzuweisen sein, das dafür verantwortlich ist, daß die „kirchliche Laienbildung" plötzlich antikisierende Züge annahm, ästhetisch profane Ideale aufsteckte, den lateinischen Stil pflegte und die scholastisch-kirchliche Bildung in ihrer bisherigen Form verachtete. Da italienische Einflüsse in allen diesen Erscheinungen nur ganz nebensächlich

mitgewirkt haben sollen[1], was in aller Welt gab sonst den Anstoß?

Die *via antiqua*, sagt HERMELINK. Sie hat zunächst mit ihrem Sinn für die „Realitäten" das Studium der Mathematik, der Naturkunde, der Geschichte (!) wieder belebt. Zwar ist der Eifer der Scholastiker für naturwissenschaftliche Dinge in Wien und Erfurt, die beide rein okkamistisch waren, nachweislich größer gewesen als in Köln, Heidelberg und Basel. Aber gerade das muß zur Bestätigung der These dienen: diese beiden Hochschulen dürfen gewissermaßen als Ausnahmen gelten—sie bedurften der *via antiqua* nicht mehr, da sie sich bereits selbständig, zum Teil mit Hilfe italienischer Einflüsse, zu den *res* hingewandt und damit den terministischen Formalismus innerlich überwunden (!) hatten[2]. Inwiefern die *via antiqua* das Geschichtsstudium belebt haben soll, erfahren wir zwar nicht näher; vermutlich hängt aber auch das mit dem „Realismus" dieser Schule zusammen (?). In ähnlicher Weise wird das stärkste und eigentliche Interesse der Humanisten: die Bevorzugung der antiken Autoren vor den mittelalterlichen und die Pflege eines ciceronianischen Stiles, aus den Tendenzen der *via antiqua* erklärt. Ihre Verwerfung der modernen Autoren, das bewußte Zurückgehen auf die „Alten", d. h. auf die Scholastik des 13. Jahrhunderts, ist zwar unleugbar nicht dasselbe wie die Wiederentdeckung der Schönheit antiker Poesie, Geschichtschreibung und Philosophie, die Erneuerung altrömischer und platonischer Weisheit, die den Humanisten am Herzen lag, aber es ist doch gewissermaßen der Anfang dazu; auf dem Wege über die Erneuerung der Kirchenväter, des „reinen" Aristoteles und der reinen Lehre Christi ließ sich wohl auch zur Antike überhaupt gelangen. Das klingt freilich ein wenig vage, zumal die Quellen-

[1] H. fühlt selbst die Gewagtheit seiner These und hat es deshalb an nachträglichen Einschränkungen nicht fehlen lassen: „Selbstverständlich darf . . . der Verkehr mit Italien in keiner Weise unterschätzt werden" (p. 14) u. ä. öfter. Für uns bleibt aber entscheidend, daß diese italienischen Einflüsse nur graduelle Steigerungen, nicht erzeugendes Motiv jenes Neuen, für den echten Humanismus Charakteristischen bedeuten sollen, das H. selbst folgendermaßen umschreibt: „Verselbständigung der Laienbildung gegenüber der Kirche und Verselbständigung der Einzelwissenschaften gegenüber der Theologie" (l. c. p 13/14). [2] Theol.Fak.153. Württ.Vierteljahrsschr. f. Landesgesch. XV, 326. Ibid. 330 scheint H. zu glauben, daß in den Lehrplänen der modernen Universitäten vor Einführung der *via antiqua* die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles und die mathematischen Schriften Euklids nicht figuriert hätten?

belege vollständig fehlen[1]. Um so gelehrter ist der Nachweis dafür, daß die *via antiqua* begonnen habe, die lateinische Grammatik von der Verquickung mit der Logik zu reinigen, wie es die Humanisten forderten. Aus einer Stuttgarter Handschrift werden die Titel einer Traktatensammlung mitgeteilt, die sich ein in Erfurt studierender Franziskaner um 1480 angelegt hat. Darin finden sich nebeneinander anonyme Abhandlungen über die aristotelische Physik, über die *formalitates* des (Franziskaners!) Duns Skotus, grammatische Stücke nach Alexander de Villa Dei, dem bekannten mittelalterlichen Schulbuch, ein Briefsteller nach Perottus, Elegantien nach Cicero u. a. m. Aus dieser Zusammenstellung zieht Hermelink die verblüffende Folgerung, „daß auch in Erfurt, wo der Skotismus offiziell nicht zugelassen wurde, die Hinwendung zu den realen Wissenschaften und der Sinn für positive Grammatik und eleganten Stil auf dem Umweg der ‚formalistischen' Logik, d. h. durch stillschweigende Anerkennung der skotistischen Erkenntnistheorie ermöglicht worden ist[2]." Er übersieht also (um andere, sehr naheliegende und sehr erhebliche kritische Einwände zu unterdrücken), daß eben die den Humanisten verhaßte „spekulative" Grammatik, das Gegenteil der „positiven", durch kein anderes Buch so stark gefördert und verbreitet worden ist, wie durch den *tractatus de modis significandi seu grammatica speculativa* desselben Duns Scotus, den Hermelink für das Schulhaupt der *via antiqua* in ganz Südwestdeutschland erklärt! Aber es wird uns noch ein besserer Quellenbeweis für die Scheidung zwischen Grammatik und Logik durch die *antiqui* geboten. Aus einem Baseler Kollegheft des 15. Jahr-

[1] Vorsichtiger, aber im Kern doch wohl auf dasselbe hinauslaufend formuliert H. im Handb. d. K. G. III, p. 49: Da erscheint die *via antiqua* als eine „Reaktionsbewegung mit realistisch-antikisierender Tendenz, die . . . getreu ihrem Namen die via antiqua von Skotus an über Thomas zu den älteren und ältesten Quellen einschlägt, wobei sie mit den aus Italien kommenden humanistischen Anregungen zusammentrifft." Diese italienischen Anregungen werden dann p. 53ff. offen anerkannt und nachdrücklicher als früher betont; die Bestrebungen der Frühhumanisten sollen danach „den Bestrebungen der via antiqua begegnen und von deren Vertretern protegiert werden". „Die Verbindung mit dieser Richtung beeinflußt die Leistungen des Humanismus in den realistischen Disziplinen." Das letztere bleibt mir auch hier unverständlich. Sollen die naturwissenschaftlichen Interessen der (gleich darauf genannten) Wiener „Modernen" Peuerbach, Regiomontan und Peutinger etwa aus der *via antiqua* abgeleitet werden? Mir erscheint es nicht einmal sicher, wie weit sie sich aus ihren humanistischen Neigungen als solchen ableiten lassen!

[2] Württ. Vjschr. XV, 330.

hunderts werden zwei verschiedene (übrigens auch in den gedruckten Handbüchern überall ähnlich zu findende) Definitionen der *suppositio* zitiert. eine nach moderner Art. die andere in der Fassung der *antiqui*[1]. Die okkamistische Formulierung vermeidet es, den Begriff als „Stellvertreter" eines *esse reale* zu bezeichnen, wie die realistische Fassung; offensichtlich geschieht das um des *terminus communis* willen, der ja nicht für eine „allgemeine Sache", sondern bloß für ein gedachtes Allgemeines supponieren soll (*intentio secunda*). Hermelink dagegen zieht aus der „modernen" Definition den mir unverständlichen Schluß: „Hiernach wird der Logik in echt okkamistischer Weise die Bildung gültiger Urteile und die Konstruktion richtiger Sätze als Aufgabe zuerkannt[2]." Soll das heißen, daß die Skotisten der Logik nicht die Bildung gültiger Urteile und die Konstruktion richtiger Sätze als Aufgabe zuerkannt haben? Offenbar! Denn gleich darauf wird die Trennung der Logik von der Grammatik (etwa auch von der Sprache?!) als besonderer Vorzug der *antiqui* gerühmt. Man begreift dann nur nicht recht, was eigentlich Hermelink selber von der Logik erwartet, da er dieser Wissenschaft die „Konstruktion richtiger Sätze" nicht zugestehen mag. Aber er hat noch weitere Beweise für seine These: eine bei Prantl zitierte Stelle des Gersonschen Traktates *de concordia metaphysice cum logica*, die von der objektiv-realen Bedeutung des Begriffs in der Metaphysik und seiner bloß subjektiven in den sermozinalen Wissenschaften handelt[3], legt er sich so zurecht, daß er die Metaphysiker ohne weiteres mit den *antiqui*, die Logiker mit den *moderni* gleichsetzt; daraus zieht er dann den überraschenden Schluß „daß die *moderni* den Hauptwert auf die *suppositio materialis* legen (Vertretung des gedachten Begriffs durch den Sprachausdruck), während die *antiqui* mehr die *suppositio personalis* gelten lassen" (Vertretung der extramentalen Sache durch den Begriff). Das soll dann bei den *moderni* zu einer Vermengung von Grammatik und Logik geführt haben. Als ob nicht beide Arten der Supposition beiden Schulrichtungen gleich geläufig gewesen wären! Jedes beliebige logische Handbuch des Mittelalters kann darüber aufklären. Aber man kann diese Aufklärung noch

---

[1] Die realistische: *Suppositio est acceptio termini subiectivi pro aliquo esse reali.* Die moderne: *Suppositio est acceptio termini in propositione pro aliquo, vel pro aliquibus, de quo et de quibus talis terminus verificatur mediante copula illius propositionis.* [2] Theol. Fak. 151. [3] Prantl IV, 145, N. 601. Die m. E. richtige Auslegung der Stelle und ihres ganzen Zusammenhangs s. o. p. 26ff.

müheloser haben: in PRANTLS 3. und 4. Bande ist darüber ausführlich gehandelt. Wie aber in aller Welt ist HERMELINK auf den unglücklichen Einfall gekommen — das ist sein dritter Beweis —, daß nur die *antiqui* „die sprachliche Bezeichnung (*significatio*) eines Dings scharf von der logischen Supposition für dasselbe getrennt" und so die „Bahn frei gemacht hätten für die Entwicklung der ‚positiven' praktischen Grammatik"? Bei PRANTL hätte er finden können, daß der Okkamist Buridan die Trennung von *significatio* und *suppositio* gleich an den Anfang seines Kommentars zu den *parva logicalia* gestellt hat[1], daß gerade ein Teil der Modernen, voran Peter d'Ailly[2], dazu gelangt ist, im Gegensatz zu den Skotisten die ganze Lehre von den *modi significandi* als überflüssig und verwirrend zu bekämpfen, für die Logik allein den „mentalen Begriff", d. h. das Denken selber, nicht seinen Sprachausdruck, als maßgebend zu betrachten und die Sprache nur als ein Mittel gegenseitiger Mitteilung der Menschen untereinander ohne unmittelbare logische Bedeutung anzusehen.

Nein, es war kein glücklicher Gedanke, gerade der *via antiqua* Verdienste um die Reinigung der Grammatik von logischem Ballast zuzuschreiben. An kaum einem andern Punkte zeigt sich die Sterilität dieser Reformbewegung so deutlich, wie gerade an diesem. Sicherlich wären diese Verehrer des Duns Skotus wenig erbaut gewesen von dem Lobe, das ihnen HERMELINK erteilen möchte: daß sie von den *modi significandi* ihres Meisters nichts hätten wissen wollen. Aber auch in den Augen der Humanisten steckt der grammatische Betrieb beider Schulen in genau derselben Verdammnis. Wenigstens ist mir noch kein Urteil eines Humanisten vor Augen gekommen, das die grammatischen Theorien der *antiqui* gelobt hätte im Gegensatz zu denen der Okkamisten[3]. Wer da will, kann bei Wimpfeling im *Isidoneus* nachlesen, wie der herkömmliche Betrieb der Grammatik aussah in beiden Schulen; er wird sich dann rasch überzeugen, daß die Humanisten hier wirklich etwas Neues wollten, das auf einem anderen Boden gewachsen war, als auf dem der Scholastik. Auch die *moderni* wissen nichts davon, daß sich ihr grammatischer Unterricht in irgendeiner Weise von dem ihrer Gegner unterscheiden soll. „Haben wir nicht beide den

---

[1] IV, 25. MESTWERDT 106 u. 162 ist HERMELINK in dieser Frage (nur in dieser!) gutgläubig gefolgt. [2] Ibid. 106ff. [3] Dagegen vgl. das Verdammungsurteil des Thomas Morus über die Grammatik des Albertus Magnus, z. T. bei MESTWERDT, p. 331, N. 3.

Priscian zum Fundament unserer Grammatik?" fragen die Heidelberger Modernen in ihrer Verteidigungsschrift von 1499[1]. So war es in der Tat. Man weiß aus den Forschungen BAUCHS zur Geschichte des Frühhumanismus, welche unsägliche Mühe es kostete, selbst an solchen Universitäten, die eine humanistische Reform des Sprachunterrichts erklärtermaßen einführen wollten, von den alten, seit Jahrhunderten gebrauchten grammatischen Schulbüchern loszukommen und neue, brauchbare zu beschaffen[2]. In Heidelberg schreiben die Statuten noch 1501[3] den Gebrauch des alten Donat und Alexander de Villa Dei (und zwar auch von dessen zweitem Teil!) für beide *viae* vor.

Nach alledem ist der Nachweis eines sachlichen Zusammenhanges zwischen *via antiqua* und Humanismus in allen den Punkten, die den historischen Charakter der humanistischen Bewegung als solcher ausmachen (und dazu gehört das damals in weitesten Kreisen verbreitete Interesse an der Kirchenreform nicht!) als vollständig mißlungen zu betrachten. Wenn unsere Untersuchung des Schulstreites irgend etwas erwiesen hat, so ist es die Tatsache, daß die *via antiqua* genau das Gegenteil von dem erstrebte, was HERMELINK selbst als die charakteristische Tendenz und Leistung des Humanismus auf dem Gebiete der Wissenschaften bezeichnet: „Verselbständigung der Einzelwissenschaften gegenüber der Theologie"[4]. Will man sich das recht anschaulich machen, so braucht man nur das Edikt Ludwigs XI. gegen den Okkamismus zu lesen, zu dem die Pariser Realisten den König im Jahre 1473 überredeten. Schon Papst Gregor, heißt es da, habe das Studium der ciceronianischen Beredsamkeit an den Hochschulen verboten, weil die Studierenden damit ihre beste Zeit verlören. „So liegt auch uns die Pflicht ob, mit allem Eifer dafür zu sorgen, daß unser Pariser Studium, an dem von jeher die Leuchte des Glaubens am hellsten gestrahlt hat, eine heilbringende Wissenschaft und die Lehre der größten realistischen Autoren blühte, anderer weniger notwendiger Unterricht aber ganz und gar beseitigt war, auch fürderhin beständig zum Lobe Gottes, zur Erbauung seiner Kirche und zur

---

[1] S. o. p. 75ff. [2] Vgl. z. B. BAUCH, Die Rezeption des Humanismus in Wien, 106/7 (Reform von 1504). — In Wien scheint man 1499 die 3 üblichen Versuche zur Reform des artistischen Studiums gleichzeitig angestellt zu haben: zweckmäßige Redigierung der „modernen" Lehrbücher, Zulassung des Realismus und humanistische Reform des grammat. Unterrichts — übrigens erfolglos. L. c. 99ff. [3] a. f. a. III 5^b. [4] Relig. Reformbestrebungen, p. 14.

Mehrung des orthodoxen Glaubens glücklich erleuchtet werde[1]." Das ist genau dieselbe Stimmung des Mißtrauens gegen alles nichtscholastische, d. h. der Theologie nicht dienstbare Wissen, wie es in der Kampfschrift des Thomisten PETRUS NIGRI durch seine Verwahrung hindurchklingt, er wolle nicht mit rednerischem Wortschwall sich brüsten (*modo gravi et oratorio loqui*), sondern schlicht scholastisch reden, wie es der Philosophie zukommt (*plano modo atque scholastico, ad philosophiam accommodato*)[2].

Steht es aber so, wie sind dann die zahlreichen persönlichen Beziehungen zwischen Humanismus und *via antiqua*, die häufige Vereinigung beider Tendenzen in einer Person zu erklären, die HERMELINK „in exaktester Forschung von Person zu Person und von Schule zu Schule" nachgewiesen zu haben glaubte? In der Tat besteht eine Reihe von solchen Beziehungen, wenn auch ein Teil der von HERMELINK aufgestellten „Nachweise" inzwischen als kecke und unbegründete Kombination enthüllt worden ist[3]. Seine Studien gingen aus von der Betrachtung des oberdeutschen, insbesondere des Baseler scholastischen Humanismus, der in Heynlin vom Stein einen seiner Hauptvertreter zeitweilig nach Tübingen entsandte und durch persönliche (z. T. durch den Westfalen Dringenberg in Schlettstadt vermittelte) Beziehungen auch mit den westfälisch-niederrheinischen Humanistenkreisen in Verbindung stand. Unzweifelhaft sind Männer wie Magister Heynlin, Geiler von Kaisersberg, Sebastian Brant, Paul Scriptoris, Konrad Summenhart in Basel, Straßburg und Tübingen, oder Werner Rolewinck in Köln und selbst ein Rudolf Agricola Übergangsgestalten, in denen die Tradition der *via antiqua* noch mehr oder weniger deutlich erkennbar ist. Aber ist damit schon irgend etwas bewiesen für die Behauptung, die *via antiqua* habe für den Humanismus eine vorbereitende Bedeutung besessen? In Wahrheit hat doch die Verbindung beider Tendenzen durchaus nichts Auffallendes. Wer von den westfälischen und niederrheinischen Humanisten und humani-

---

[1] BULAEUS V, 706 (s. oben p. 35): . . . *qua fit, ut nos quoque summopere niti deceat . . . quo Parisiense studium . . . in quo fidei lumen maxime semper claruit . . . sanaque disciplina ac summorum Realiumque authorum doctrina, ceteris minus necessariis doctrinis penitus sublatis, deinceps perpetuo . . . ad Dei . . . laudem, ecclesiae suae aedificationem et fidei orthodoxe incrementum feliciter illustretur.* [2] Hain 11887 (St. B. München) fol. 2v. [3] Vgl. MESTWERDTS sorgsame Untersuchungen über eine Reihe der wichtigsten, von H. genannten Persönlichkeiten, insbes. für Erasmus und seine Pariser Lehrer und Kollegen, l. c. 162ff., 319ff.

stisch gestimmten Scholastikern in Köln oder Löwen studiert hatte, mußte natürlich die Elemente der realistischen Philosophie in sich aufgenommen haben und behielt sie vielleicht zeitlebens, ohne ihnen darum die humanistischen Inhalte seiner Bildung zu verdanken. Daß die „*devotio moderna*", die man auf den Schulen der „Brüder vom gemeinsamen Leben", diesen Pflanzstätten des niederländischen Humanismus, pflegte, im Gegenteil jede Bindung an eine der scholastischen Parteien ablehnte, werden wir im folgenden Kapitel sehen. Rudolf Agricola, dessen Deutung des Universalienproblems die realistische Schulung recht wohl erkennen läßt, bezeugt doch auf jeder Seite seiner *inventio dialectica*, wie weit er sich über die traditionellen Schulstreitigkeiten erhaben glaubt. Aber auch der Humanismus der oberdeutschen *antiqui* bedarf zu seiner Erklärung nicht der Hypothese Hermelinks: daß er durch die Ideen der *via antiqua* erzeugt oder mindestens geistig vorbereitet sei. Notwendig jedenfalls ist eine solche Vorbereitung nicht gewesen, um den humanistischen Bildungsidealen den Zutritt zu den oberdeutschen Universitäten zu eröffnen. Alle neueren Forschungen über das Eindringen des Humanismus an den deutschen Universitäten zeigen immer wieder, daß die erbitterten Kämpfe zwischen Scholastikern und Poeten, von denen die gekränkte Eitelkeit der humanistischen Literatur so viel zu berichten weiß, in Wahrheit — abgesehen von der Dunkelmännerfehde — nur in sehr beschränktem Umfang stattgefunden haben und sich fast nirgends als prinzipielle Kontroversen darstellen, sondern sich entweder um Gehalts- und Examensfragen drehen oder auf gehässige Invektiven der Reformer zurückgehen oder endlich mit der Tatsache zusammenhängen, daß der Humanismus mit seinen rhetorisch-poetischen Liebhaberkünsten nicht ohne weiteres sich als Ersatz für die althergebrachten philosophischen und naturwissenschaftlichen Studien verwerten ließ[1]. Das humanistische Latein, die Künste des Verseschmiedens, des ciceronischen Brief- und Redestils und das Studium des Griechischen und Hebräischen drangen fast geräuschlos, zum Teil schon seit der Mitte des 15. Jahrhunderts, auf den Universitäten ein, und keineswegs nur auf denen, die der *via anti-*

[1] Zu nennen sind vor allem die verschiedenen Schriften G. Bauchs, der das Material mit großem Fleiße zusammenträgt, ohne freilich immer die richtige Einsicht daraus zu gewinnen. Die im Text vorgetragene Auffassung ähnlich schon in Paulsens Gesch. d. gelehrten Unterrichts I und Kaufmanns Gesch. d. dtsch. Universit. II.

qua Zutritt vergönnten, sondern — wie Hermelink gelegentlich selber zugeben muß — besonders früh und gründlich gerade in den Hochburgen des Okkamismus: in Wien und Erfurt. Am Ende des 15. Jahrhunderts gab es überall Universitätslehrer, die in mehr oder weniger nahen Beziehungen zum Humanismus standen, ohne deshalb ihrer alten Wissenschaft untreu zu werden, und nichts verdunkelt den wirklichen Tatbestand mehr, als die landläufige Vorstellung, die „Humanisten" und „Scholastiker" als zwei scharf voneinander geschiedene Typen ansieht.

Der Humanismus ist eben von Anfang an als neues, von Italien importiertes Bildungsideal nicht nur in den Kreisen geistig lebendiger Laien, in Patrizierhäusern und an einzelnen Fürstenhöfen aufgetreten, sondern fast gleichzeitig unter den akademischen Lehrern, insonderheit der südwestdeutschen Universitäten, unter denen Basel, jahrzehntelang der Sitz des großen Konzils, den italienischen und französischen Einflüssen naturgemäß am weitesten offenstand. Die Aufzählung humanistisch interessierter Magister aus dem Parteilager der *via antiqua* würde also für die in Frage stehende These nur dann Beweiskraft haben, wenn sich derartige Typen ausschließlich unter den Realisten finden würden. Davon kann aber gar nicht die Rede sein. Die Vertreter der *via moderna* standen dem Humanismus im allgemeinen genau so nah und genau so fern wie ihre realistischen Gegner. Das gilt nicht nur von den *moderni* in Erfurt und Wien. Selbst in dem humanistischen Freundeskreis zu Basel, der vor Hermelink schon Zarncke auf die Vermutung einer engeren Beziehung zwischen *via antiqua* und Humanismus gebracht hat, fehlten die „Modernen" nicht: der bischöfliche Vikar Christoph von Utenheim, Johannes Reuchlin und später Dionysius Reuchlin zählten sich zu ihrer Partei, die überdies an der dortigen Universität dauernd überwog[1]. Und aus dem Einfluß dieses Freundeskreises haben wir es doch wohl zu erklären, daß man die ganze statutarische Unterscheidung der beiden *viae* in Basel schon 1492

[1] Vischer, Gesch. d. Univ. Basel, 165, 170, 190. Reuchlins „moderne" Herkunft vermag auch Hermelink nicht zu leugnen; er sucht (Theol. Fak. 152, N. 5) den störenden Eindruck dieser Tatsache mit der Erklärung zu verwischen, daß R. seit seinem Pariser Aufenthalt über den Unterschied der beiden Wege „innerlich erhaben" gewesen sei. Sehr richtig! Das waren diese Humanisten fast alle. Aber merkt H. nicht, wie er seiner eigenen These damit ins Gesicht schlägt? Utenheim rechnet er ebd. ohne Quellenangabe zu den *antiqui*, nachträglich (und ohne Angabe von Beweisen) im Handb. d. K. G. III, 55 auch Joh. Reuchlin. Warum?

als veraltet aufhob. Ähnlich war es überall: je mehr der Humanismus mit seiner neuen Ideenrichtung an den deutschen Universitäten vordrang, um so schneller verlor sich das Interesse an dem ganzen Schulstreit der Realisten und Nominalisten. Nichts kennzeichnet stärker die geistige Unfruchtbarkeit der neuthomistischen Reaktionsbewegung, als dieses schnelle Verwelken. Wir haben in einem früheren Zusammenhang den zunehmenden Eklektizismus in der Lehrbuchliteratur der beiden Schulen gegen Ende des Jahrhunderts besprochen (s. o. S. 74f.). Er steht vermutlich mit dem Vordringen des Humanismus in innerem Zusammenhang.

Mit alledem dürfte erwiesen sein, daß die bloße Tatsache persönlicher Beziehungen zwischen *via antiqua* und Humanismus noch nichts über deren innere sachliche Zusammengehörigkeit aussagt, sondern sich zwanglos aus der allgemeinen Lage des akademischen Lebens in Deutschland erklären läßt. Trotz dieser Einsicht und trotz unserer früheren Feststellung, daß tiefere sachliche Zusammenhänge zwischen beiden Strömungen sich in der Tat nicht finden lassen, bleibt aber nun die Möglichkeit bestehen, daß eine mehr äußere, rein psychologisch zu wertende Verknüpfung zwischen ihnen in einzelnen Fällen bestand. Man müßte etwa das Leben des Magisters Heynlin vom Stein genauer studieren, um zu ermitteln, ob vielleicht dessen großer Eifer als Reformator der Baseler Universität im Sinne der *via antiqua* psychologisch mit dazu beigetragen hat, ihn zugleich für die Neuerungen des Humanismus leichter zugänglich zu machen. Mehr als eine ganz äußerliche, als zufällig zu wertende Verbindungslinie würde dabei jedoch schwerlich sichtbar werden. Eine gewisse äußere Berührung der humanistischen und neuthomistischen Reformideen scheint ja auch in Heidelberg stattgefunden zu haben: bei der großen Reformation der Universität von 1452 und der Einführung der *via antiqua*. Aber auch da liegt der kausale Zusammenhang, den wir konstruieren konnten, nicht so, wie ihn HERMELINK sich denkt, sondern umgekehrt: nicht die *via antiqua* half dem Humanismus zum Leben, sondern dieser scheint — wenn unsere Vermutung recht behält — seinerseits die längst bestehenden neuthomistischen Strömungen gefördert zu haben[1]. Die Bildung der für den Humanismus interessierten Ju-

---

[1] S. o. p. 103ff. HERMELINK stützt sich für die Darstellung der Vorgänge von 1452 auf einen halbpopulären Aufsatz HARTFELDERS in der Zeitschr. für allg. Gesch. II 177ff. und greift dessen Behauptung auf, die Humanisten auf der Plassenburg hätten die Einführung der *via antiqua* als einen Sieg ihrer

risten am Hofe Friedrichs I. stammte nicht aus Köln oder Paris, wie die der meisten thomistischen Magister, sondern aus Italien. Köln, der Hauptsitz der *via antiqua*, ist den Humanisten ja trotz Hermelink durchaus nicht als ein Eldorado, sondern als Hochburg der „Dunkelmänner" erschienen. Wenn nun diese reformlustigen, humanistisch gebildeten Juristen am Hofe Friedrichs I. vielleicht durch ihre Freunde und Geistesverwandten von der thomistischen Partei sich bestimmen ließen, deren Wünsche im Rahmen der allgemeinen Universitätsreform durchzusetzen, so ist das ein Ereignis, dessen (vielleicht zufällige) persönliche und sachliche Motive wir viel zu wenig durchschauen, als daß wir daraus weittragende Schlüsse für die innere Verwandtschaft der beiden Geistesströmungen ziehen dürften. Dauernd und einseitig ist diese Berührung auch in Heidelberg keinesfalls geblieben[1]. Schon unter den Gönnern Peter Luders 1457 findet sich der — uns als „Moderner" wohlbekannte (s. o. S. 69) — Theologe Stephanus Hoest[2]. In der Verteidigungsschrift von 1499 (s. o. S. 75) wenden die Heidelberger „Modernen" alle erdenkliche Mühe auf, um sich dem Kurfürsten Philipp und seinem Kanzler Dalberg als gut humanistisch gesinnte Leute zu empfehlen. Die dem Marsilius in den Mund gelegte Rede wird dem Cicero nachgeahmt; ihre schönen *dictiones*, *clausulae* und *elegantiae oratoriae* werden eigens durch eingeschobene Buchstaben hervorgehoben, damit sie nur ja recht auffallen. Man betont mit Nachdruck, daß die Schriften des Marsilius sogar in Italien gedruckt worden sind! Von sapphischen Strophen, von Distichen und Tetrastichen zum Lobe des Schulhauptes wimmelt es geradezu.

Sache angesehen. Hätte er nach der Quelle dieses von ihm sehr eifrig verwerteten Satzes gefragt, so hätte er gefunden, daß ihm weiter nichts zugrunde liegt, als ein von Wattenbach Z.G.O. XXII, 92 veröffentlichter lobhudelnder Brief des Arrigino an Friedrich I. von 1457, der in ganz allgemeinen Wendungen dessen Verdienste um die Humanitätsstudien preist, womit offenbar die Anstellung Peter Luders 1456 gemeint ist, dem Arrigino offenbar selber sehr gerne nachfolgen würde. Von der *via antiqua* ist mit keinem Worte die Rede. Ob dieser italienische Landstreicher davon überhaupt etwas gewußt hat?

[1] Hermelink sucht diese Tatsache damit zu erklären, daß der Humanismus infolge italienischer Einflüsse in Heidelberg die scholastischen Parteigegensätze rascher als anderswo überwunden habe. Wie konnte er das, wenn er in so engen Beziehungen zur *via antiqua* stand?

[2] Z.G.O. XXII, 44, 62. Es kann nur Hoest gemeint sein. Über dessen humanistische Interessen, vgl. den oben S. 69 erwähnten *Modus predicandi;* ferner Z. G. O. XXVII, 96; Holstein, Zur Gelehrtengesch. Heidelbergs (1893) p. 9, 12, 23ff; Geigers Viertelj.-Schr. I, 123-5.

Schließlich folgt ein Massenaufgebot von dichtenden Magistern und Scholaren zu demselben Zwecke. Nicht weniger als fünfzig Epigramme auf einmal ertönen zum Preise des verstorbenen Meisters. Beinahe alles, was die Universität an klangvollen humanistischen Namen aufzuweisen hatte, erscheint in diesem Chorus: Jodokus Gallus, Theodor Gresemund, Jakob Wimpfeling, Jakob Spiegel, Dionysius Reuchlin und andere. Man braucht nicht gerade anzunehmen, daß sie sich für die Prinzipien der *via moderna* im Grunde sehr ereifert haben; Jakob Wimpfeling, selber ein Zögling dieser Schule, hielt und druckte noch in demselben Jahre eine Rede zur Versöhnung aller streitenden Parteien, die allen ins Gewissen redet, Nominalisten, Realisten und Humanisten, sich gütlich zu vertragen[1]. Aber vielleicht hat er selber, der Schreiblustige, diese Verteidigungsschrift veranlaßt und redigiert[2]: den *antiqui* mochten er und seine Freunde doch nicht den Vorrang bei Hofe gönnen; denn um einen Wettlauf um die Gunst des Fürsten handelt es sich offenbar; der hatte vielleicht — die Akten schweigen darüber — kurz zuvor mit gewaltsamer Unterdrückung der ewigen Zänkereien gedroht. Doch mag dem so sein oder nicht: in jedem Falle beweist die Schrift ganz deutlich, daß von einem einseitig bevorzugten Verhältnis der *via antiqua* zum Humanismus in Heidelberg um 1500 keine Rede sein kann.

Belege dieser Art ließen sich mühelos weiter häufen. Man könnte etwa auf das Epigramm hinweisen, mit dem Pallas Spangel, der humanistische Freund Rudolf Agricolas, von Hause aus selber ein Angehöriger der *via antiqua*, die Druckausgabe der Sentenzenvorlesung des Marsilius von Inghen schmückte, und auf die Lobreden, die er dem Meister der Modernen nach derselben Quelle als Vizekanzler gehalten hat[3]. Oder man könnte an jene Ode des Konrad Celtes erinnern, in der dieser Zögling der *via antiqua* die Theorien beider Wege als sinnlose Sophistereien verständnislos verspottet[4], oder an die Stelle in der Utopie des Thomas Morus, in der mit gleich bissiger Ironie von den *parva logicalia* der *nuperi*

---

[1] *Pro concordia dialecticorum et oratorum* usw. s. l. 1499. Vgl. KNODT in Z.G.O. N. F. I, 321. Ich benutzte das Exemplar der Darmstädter L. B. [2] Darauf bringt mich die auffallende Ähnlichkeit gewisser Gedankengänge in den beiden eben zitierten Schriften, in denen die Notwendigkeit und Unschädlichkeit von Meinungsverschiedenheiten unter den Gelehrten betont wird. [3] MARSILIUS DE INGHEN, *Quaestiones in IV. libros sententiarum*, Argentor. 1501, fol. 1b. [4] Bei BAUCH, Rezeption des Humanismus in Wien, 135.

(= *moderni*), wie von dem Monstrum *homo in communi* die Rede ist, das der Realismus der *antiqui* meine demonstrieren zu können[1]. Aber fast zu lange schon haben wir uns mit einer Hypothese aufgehalten, deren Unterlagen sich als brüchig erweisen, man mag nachfühlen, wo man will. Denn es steht durchaus nicht so, wie man den zuletzt genannten Tatsachen gegenüber vielleicht einwenden könnte: daß erst die spätere Entwicklung des Humanismus diesen in Gegensatz zur *via antiqua* gebracht habe, während zu Anfang ein Bewußtsein der Verwandtschaft bestand. Vielmehr im Kerne ihres Wesens sind die beiden Bewegungen grundverschieden: Ausklang einer verhallenden Symphonie die eine, Vorspiel eines mächtigen neuen Werkes die andere. Alles, was man an gemeinsamen Motiven herauszuhören glaubt, ist nicht mehr, als zufälliger Gleichklang im Gewebe der Töne.

Oder sollten etwa die so grundverschiedenen Weisen in einer tieferen Lage, im Bereich des Religiösen, doch noch gemeinsame Orgeltöne besitzen?

c) Die via antiqua und die Reform der Theologie.

Nach den vorherigen Ergebnissen unserer Untersuchung stellte sich der Gegensatz zwischen *via antiqua* und *via moderna* dar als einfache Fortsetzung eines alten Schulstreites auf einer Entwicklungsstufe, auf der die ursprünglich ihm zugrunde liegenden philosophischen Gegensätze eigentlich längst verblaßt waren und nunmehr künstlich und bewußt aufgefrischt wurden. Der Streit selber ging in der Hauptsache um Methode und Inhalt der artistischen, insbesondere der logischen Studien; aber der Anlaß zu seinem Ausbruch kam, wie es scheint, von der Theologie her. Das starke Interesse der Theologen an diesen Fragen ergab sich aus den verschiedensten Quellen immer wieder: aus der Kölner Denkschrift von 1425, aus den persönlichen Beziehungen der Heidelberger Theologen zur *via antiqua* und aus den Pariser Vorgängen von 1473. Der Gegenstand des Streites macht dieses Interesse begreiflich: hinter den logisch-erkenntnistheoretischen Gegensätzen steckte

---

[1] Ausg. v. Michels-Ziegler (Lat. Literaturdenkmäler, hrsg. von Herrmann) p. 68, in meiner Übersetzung (Klass. d. Politik, Bd. I, 1922) p. 66. Eine Reihe ähnlicher Einzeleinwände hat Mestwerdt l. c. 163ff. sorgsam und einleuchtend vorgetragen. Was er trotzdem von Hermelinks These glaubt retten zu können, scheint mir durch die obigen Ausführungen nunmehr gleichfalls zerstört zu sein.

die Frage, ob es möglich sei, die theologischen Systeme des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts in ganzem Umfang zu erneuern. Besaßen die Versuche zu solcher Erneuerung eine größere Bedeutung für die Geschichte der Theologie und der Kirche? Das ist die letzte Frage, die wir noch zu beantworten haben.

Die bisherige dogmengeschichtliche Darstellung neigt dazu, diese Dinge allzusehr von einem überscharf konstruierten Begriff des Gegensatzes zwischen okkamistischer und thomistischer Theologie aus zu beurteilen. Wäre es so, wie z. B. Seeberg glaubt, daß die okkamistische Theologie des 15. Jahrhunderts wesentlich nur „negative Kritik" an der metaphysischen Spekulation oder gar nur „dialektische Exerzitien" bot[1], dann würde man freilich ohne weiteres die Erneuerung der älteren Theologie als einen geschichtlichen Fortschritt begrüßen dürfen. Die These Prantls und Hermelinks von dem wesentlich „sermozinalen" Charakter der *via moderna* hat viel zur Versteifung solcher Vorstellungen beigetragen. Sie hat sich uns für das Gebiet der artistischen Studien als irrig erwiesen. Aber mir scheint, auch das Bild der Theologen aus der okkamistischen Schule wird gründlich verzeichnet, wenn man in der Hauptsache die Züge Wilhelm Okkams als Unterlage benutzt. Den exakten Nachweis hierfür konnte meine Studie über Marsilius von Inghen wenigstens für einen einzelnen Okkamisten erbringen. Die theologischen Werke, die von den „Modernen" des 15. Jahrhunderts am meisten als Muster benutzt wurden, waren schwerlich Okkams Schriften, sondern viel häufiger jene halbthomistischen Sentenzenkommentare, deren bekanntesten Typus der Augustiner Thomas von Straßburg[2] darstellt; auch Gregor von Rimini und Johannes Gerson scheinen viel gelesen zu sein. Darf man diesen Männern im Ernste nachsagen, ihnen sei das eigentlich theologische Interesse hinter dialektischen Künsten zurückgetreten? Oder auch nur, ihr Glaube an die Berechtigung metaphysischer Spekulation in theologischen Fragen, der „Realismus ihrer Weltanschauung, der die Begriffe als Träger der Sachen ansah" (Seeberg), sei ihnen irgendwie schwankend geworden? Daß sich dialektische Sophismen in der spätmittelalterlichen theologischen Literatur unerträglich breitmachen, ist unbestritten

[1] Dogmengeschichte III[3], 630ff. [2] Th. v. Str. wurde durch den Heidelberger Theologen Pallas Spangel, der selbst der *via antiqua* angehörte, herausgegeben: bezeichnend für die eklektische Haltung des Autors wie des Herausgebers!

richtig. Wir haben die päpstlichen Erlasse von 1346 und 1366 gegen diesen Mißbrauch der Philosophie kennen gelernt (s. o. S. 22/3), hörten aber noch 1455 den Magister Johannes Wenck, den Begründer der *via antiqua* in Heidelberg, über dasselbe Übel beweglich klagen und auf Abstellung drängen (s. o. S. 52 N. 4). Es mag schon sein, daß auch die Vereinfachung der theologischen Lehrformen, nicht nur der philosophischen, zu den Programmpunkten der *via antiqua* gehört hat[1]. Aber das war ein sehr altes Programm. Die Theologie aus dem erstickenden Wust philosophischer Spekulationen zu befreien, hatten schon die ältesten Generalkapitel der Dominikaner und Franziskaner vergeblich versucht, indem sie ihren Ordensmitgliedern die philosophischen Studien überhaupt verboten. In ihre eigene Ordenstheologie waren diese Spekulationen sogleich wieder eingedrungen. Und dasselbe Übel bestand — weil es im Wesen der mittelalterlichen Wissenschaft begründet war — in allen Wissenschaften einschließlich der Jurisprudenz. Ist es denn wirklich erwiesen, daß nur die „Okkamisten" oder wenigstens diese in besonderem Maße daran Schuld waren? Mir scheint nicht; man muß sich nur einmal von dem Schlagwort der Realisten: *Nos imus ad res, de terminis non curamus* freimachen (dessen rein erkenntnistheoretische Bedeutung ich glaube erwiesen zu haben), um zu erkennen, daß positive Schuldbeweise bisher nicht vorliegen. Wohl aber ist bekannt, daß der weitaus Bedeutendste unter den okkamistischen Theologen des 15. Jahrhunderts — vielleicht der größte unter den akademischen Theologen dieses Säkulums überhaupt — Johannes Gerson, auch der Führer seiner Generation und mancher späteren im Kampfe gegen den sophistisch-logischen Ballast in der theologischen Wissenschaft war. Was er fordert, entspricht ziemlich genau dem Reformprogramm, das Hermelink den Realisten zuschreibt: Konzentration auf die Glaubenswahrheiten, die in den drei letzten Büchern des Lombarden zur Sprache kommen, an Stelle der metaphysischen Vorfragen des ersten Buches, Rückgang auf die einfache Autorität der Bibel, Betonung der praktischen Bedürfnisse der Kirche auch innerhalb der Theologie, kurz: Vereinfachung des Methodischen und Verstärkung der religiösen Motive[2]. Gerade dieser Nominalist mit seinen erbaulich-gelehrten Schriften, seiner Verbindung mystischer, okkamistischer und thomistischer Ideen wurde das Vorbild einer ausgedehnten halbpopulären, syn-

---

[1] Vgl. o. S. 107. [2] Vgl. Joh. Schwab, Joh. Gerson (1858), p. 291ff., Seeberg D.G. III[3], 627ff.

kretistisch gestimmten theologischen Literatur, die für das ganze 15. Jahrhundert charakteristisch ist. Wen will man aus dem Lager der *via antiqua* danebenstellen? Und warum sollte eigentlich das Programm der Vereinfachung der Theologie den okkamistischen Prinzipien widersprechen? War nicht einer der Hauptgrundsätze aller Modernen, den auch die Spätesten unter ihnen immer wieder Okkam nachredeten, man dürfe nicht zwei Begriffe setzen, wo einer genüge (*nulla pluralitas sine necessitate*)? Hatte nicht Okkam einen ganzen Wust von metaphysischen Hirngespinsten, mit denen sich Thomas und Skotus herumschlugen, kurzerhand beseitigt? Wenn Johannes Gerson von Vereinfachung der Theologie sprach, so dachte er in erster Linie, wie wir gesehen haben (o. S. 25), an die unnützen *formalitates* des Duns Skotus. Und die Kölner Thomisten hatten sich 1425 gegen den Vorwurf der Modernen zu wehren, daß ihre Philosophie allzu subtil und schwer faßbar sei (s. o. S. 39). Das waren Urteile der Gegenpartei — gewiß! Aber auch der Historiker wird fragen dürfen, ob es wirklich ein geeignetes Heilmittel gegen das Überwuchern logischer Spekulationen war, wenn man unbesehens die philosophisch-theologischen Systeme des Thomas und vollends des Duns Skotus mit ihrem großen dialektischen Apparat erneuerte? Gewiß: die Darstellungsformen des 13. Jahrhunderts waren relativ einfacher gewesen, als die der späteren waren, die sich mit einem größeren ererbten Ballast von dialektischen Künsten zu schleppen hatten. Die theologischen Systeme aber als solche waren wohl eher komplizierter als der verwaschene Okkamismus der Spätzeit. Und warum sollten die Chancen der älteren Theologie im Vergleich zu der sogenannten „modernen" steigen, wenn es den theologischen Gebildeten des 15. Jahrhunderts auf verstärkte Betonung der biblischen Autorität und der augustinischen Ideen ankam, wie Seeberg meint? Hatte nicht Okkam seiner Schule den Biblizismus eingeimpft? Und waren nicht augustinische Gedanken unter den okkamistischen Theologen des Augustinerordens besonders lebendig?

Ich denke, die Summe dieser Erwägungen wird uns zu größter Vorsicht bestimmen bei der Beurteilung der Frage, ob der *via antiqua* ein besonderes Verdienst um die Reinigung der Theologie von überflüssigen dialektischen Erörterungen zukomme. Liest man etwa in dem Bonaventurakommentar des Skotisten Stephan Brulefer, wie er das vierte Buch der Sentenzen, das die Sakramentslehre enthält, als das „nützlichste und wertvollste" (*utilis et virtuo-*

sus) rühmt gegenüber dem „schwierigen und problematischen" zweiten (über Weltordnung und Sündenfall, *difficilis et curiosus*), das gewöhnlich den Anlaß zu naturphilosophischen Spekulationen gab[1], so denkt man zunächst an das in Rede stehende Reformprogramm der *via antiqua*. Aber die ganze Unterscheidung ist wörtlich aus dem Sentenzenwerk des „Modernen" PETER D'AILLY herübergenommen. So verfließen in dieser Frage alle Parteigrenzen. Es würde ausgedehnter Einzelvergleichung der „modernen" und thomistischen theologischen Werke des 15. Jahrhunderts bedürfen, wollte man ein begründetes Urteil über den relativen Anteil der beiden Schulen am Überwuchern der dialektischen Erörterungen in der Theologie gewinnen; und mehr als eine relative — im Grunde also recht belanglose — Schätzung der einen oder anderen Partei würde dabei schwerlich herauskommen[2].

In Wahrheit ist diese Seite der Frage auch gar nicht entscheidend für das historische Urteil. Gegenüber dem, was die religiösen Bedürfnisse der Zeit von Jahrzehnt zu Jahrzehnt stürmischer forderten, genügte eine Konzentration der Theologie auf ihre engeren

---

[1] *Reportata Stephani Brulifer super scripta s. Bonaventure.* Basel 1507. Fol. 3a Einteilung der 4 Bücher des Lombarden; fol. 361 Einleitung z. 4. Buch: *Hec* [sc. theologiam] *non docet grammatica nec logica nec philosophia, sed summus theologus deus . . . per sacram scripturam.* Bemerkenswert ist die unschematische, ausgesprochen populäre Art der Kommentierung; darin scheint sich nun doch in der Tat der Einfluß der einfacheren, älteren Darstellungsmethode geltend zu machen, wie sie sich bei Bonaventura findet!

[2] Daß im praktischen Schulbetrieb der Universitäten der leere Formalismus und die ödeste Sophistik auch auf seiten der *via antiqua* nicht ausblieben, dafür ließen sich die Belege mühelos häufen. So finden sich in Clm. 7080, fol. 169—198 bzw. 164—168 im ganzen 6 Einleitungs- und Schlußreden zur Sentenzenvorlesung (1466/8) und zum Bibelkurs eines theologischen Bakkalars, die das Unerträglichste an leerer Geschwätzigkeit und formallogischem Schematismus darstellen, was mir je vor Augen gekommen ist. Thema aller dieser Reden sind die drei Worte *ego flos campi*, die zu den unglaublichsten Spielereien verwendet werden; ebenso fade ist die Durchführung der aufgestellten Quästionen über das Verhältnis von Theologie und Metaphysik u. ä., denen jeder, aber auch jeder philosophische Gehalt abgeht. Redner ist der Karmeliter LEONHARDUS ROMOLT, Schüler des Heidelberger Thomisten Herwich von Amsterdam; es handelt sich sozusagen um Probevorlesungen vor der Heidelberger theolog. Fakultät. Rein formale, inhaltleere Rhetorik enthält auch die Predigt des HERWICH VON AMSTERDAM *de Petro et Paulo, secundum formam Tullii rhetoris* (!) in Clm. 7080, fol. 150ff. und die theolog. Disputationsrede (Quästion) desselben Redners von 1453, in Cod. Pal. Lat. Vat. 370, fol. 338b.

Aufgaben keineswegs. Diese Selbstbeschränkung kann ebensogut als ein Zeichen der Schwäche wie der Reformgesinnung aufgefaßt werden. Was ist es anders, als Schwäche der schöpferischen Fähigkeiten, wenn die Theologen der *via antiqua* immer nur Kommentierungen, Blütenlesen und Verteidigungen ihrer großen Vorbilder, des Albert, Thomas oder Skotus zustande brachten? Auch der bedeutendste unter den Autoren, die man zur Restaurationsbewegung der *antiqui* im weiteren Sinne rechnen kann, der Karthäuser Dionysius Rickel, dessen Produktion vor allem durch ihren Umfang in Erstaunen setzt (etwa 150 Bände handschriftlich, 40 Quartbände im Druck), kam doch über eine neutrale Zusammenstellung der Ansichten fast aller größeren Autoren des 13. Jahrhunderts nicht hinaus[1].

Was die neue Frömmigkeit der deutschen Laienwelt von der Theologie verlangte und was bald darauf ein religiöser Genius mit ursprünglicher Kraft sich selbst und der Welt eroberte, war nicht Erneuerung der alten Formen des theologischen Denkens, sondern wo nicht ihre Zerschlagung, so doch ihre Erfüllung mit einem neuen Geiste, der sie jeden Augenblick zu sprengen drohte. Ein solcher Geist lebte — fast ganz außerhalb der Universitäten — in der mystischen Bewegung, in der Laienfrömmigkeit der „Brüder vom gemeinsamen Leben" (*devotio moderna*), in dem Geiste des Nikolaus Cusanus und seiner Verehrer; etwas von dieser Gesinnung klang auch wider in den Bußrufen und kritischen Mahnungen all der zahlreichen, auf Seelsorge und praktische Kirchenreform bedachten Theologen, die seit dem Ende der Konzilsepoche immer stärker hervortreten: von den Gelehrten des streng asketischen Kartäuserordens[2] bis zu den ernsthaften, kirchlich gesonnenen Humanisten

---

[1] Das öfter nachgesprochene Urteil Hermelinks, auf seiten der *via antiqua* hätten die besseren Köpfe gestanden, scheint mir — wenigstens was die theoretischen Teile der Theologie angeht — bisher nicht hinreichend begründet. Janssen I, cap. 4 zählt allerdings (mit besonderer Liebe) eine Reihe von praktisch-seelsorgerlich gerichteten und auf Sittenreform des Klerus bedachten Theologen auf, die überwiegend der *via antiqua* irgendwie nahestehen. Wie wenig indessen hervorragende Leistungen auch auf diesem Gebiete der *via antiqua* allein eigentümlich sind, zeigen (neben der älteren Heidelberger praktisch-erbaulichen Literatur, s. o.!) solche Erscheinungen wie die des Gabriel Biel oder Johann Wessel Gansfort. S. darüber sogleich das folgende im Text!

[2] Die Anziehungskraft dieses Ordens auf gelehrte Köpfe des 15. Jahrhunderts ist ebensogroß wie seine Bedeutung für die kirchenreformatorische

und humanistisch angehauchten Theologen des oberrheinischen und des westfälisch-niederländischen Kreises, die schon früher einmal (oben S. 125) in unsern Gesichtskreis traten. Damit nehmen wir das dort angerührte Problem noch einmal von einer anderen Seite auf: stand dort die Ableitung der humanistischen Bildungsideale aus dem Geiste der *via antiqua* in Frage, so hier der Zusammenhang der religiösen und kirchlichen Reformideen des Humanismus und der vorreformatorischen Epoche überhaupt mit den Ideen des scholastischen Realismus. Hermelink, der diesen Zusammenhang behauptet, glaubt in der Einwirkung der *via antiqua* auf die religiösen und kirchlichen Reformideen der Humanisten eine der wichtigsten historischen Leistungen dieser Schulrichtung zu erblicken. Auch hierfür weist er in erster Linie auf den Baseler und Tübinger Kreis Heynlins vom Stein hin, der humanistische und religiöse Kritik an der Kirche mit der Zugehörigkeit zur *via antiqua* verbindet und den deshalb schon Zarncke in einen ähnlichen geschichtlichen Zusammenhang gestellt hatte. Wie sind diese Aufstellungen zu beurteilen? Gehen tatsächlich die religiösen und kirchlichen Reformideen der deutschen Frühhumanisten aus den Bestrebungen der *via antiqua* ganz oder doch zum Teil hervor?

Kirchliche und theologische Reformideen sind in dem Deutschland des 15. Jahrhunderts dermaßen weit verbreitet, daß ihr bloßes Auftauchen unter Vertretern der *via antiqua* noch nichts für das Wesen dieser Schule beweist; sie können aus anderen Zusammenhängen herstammen. Es genügt deshalb keinesfalls, (mit Zarncke) auf die romantische, rückwärts gerichtete Sehnsucht der neuthomistischen Schule hinzuweisen, der eine Erneuerung alten kirchlichen Lebens vorgeschwebt habe; ein so unbestimmter Begriff ist nicht geeignet, die Frömmigkeitsideale des deutschen Humanismus zu charakterisieren. Es wird auch hier alles auf klare Scheidung der verschiedenen Strömungen ankommen, die nur in exaktester Einzelforschung zu erreichen ist. Auf diesem Gebiete ist noch überaus viel zu leisten, und unsere Betrachtung kann nicht mehr tun, als an die Probleme erinnern, die hier vorliegen.

Soviel sich bisher erkennen läßt, ist allen den genannten Strö-

---

Bewegung seit 1450; der Heidelberger Magister Heinrich von Hessen (gest. 1427), Heynlin vom Stein, Gregor Reisch, Dionysius Rickel, Werner Rolewinck sind nur die bekanntesten seiner gelehrten Mitglieder. Sollten die Traditionen dieses Ordens für die Genannten nicht bedeutsamer gewesen sein als ihre Stellung im Schulstreit der *viae?*

mungen der vorreformatorischen Epoche mehr oder weniger gemeinsam das Verlangen, die Religion persönlicher zu gestalten, den Apparat der kirchlichen Heilsvermittlung wo nicht auszuschalten, so doch hinter die eigentlich geistigen Beziehungen zwischen dem Einzelnen und seinem Gotte zurückzuschieben. Darüber hinaus bestehen die größten Verschiedenheiten. Während die Mystik in allen möglichen Formen die Loslösung des Einzelich von seiner irdischen Gebundenheit und seine Versenkung in das unendliche Wesen des Schöpfers als rein geistigen Akt auffaßt, dem die seelische Haltung der Stille, der Gottinnigkeit entspricht, legt die *devotio moderna* den Hauptnachdruck auf eine schlichte, werktätige Frömmigkeit, betont die Gefühlswerte und die moralischen Forderungen der Religion an Stelle der im Mittelpunkt des kirchlichen Systems stehenden dogmatischen Vorstellungen über das Erlösungswerk. Der Humanismus endlich, in sich selber, als religiöse Bewegung betrachtet, keine einheitliche Größe, sondern von andern Strömungen aufs stärkste mitbestimmt und darum besonders vielfarbig schillernd, besitzt doch als eigenes Kennzeichen eine gewisse Neigung zu aufgeklärter Revision der kirchlichen Überlieferungen, zur Vereinfachung des traditionellen Heilsapparates durch kritische Anwendung der Maßstäbe des Urchristentums, die er aus originaler Kenntnis der ältesten Kirchenväter und der Bibel in ihren Urtexten zu erschließen hofft; damit verbindet sich — nicht ohne Einfluß italienischer und spätantiker Ideen — eine Neigung, die dogmatischen Bestimmungen der Religion leicht zu nehmen, vorzugsweise ihr moralisches Element zu betonen, und somit die Stimmung eines universalen Theismus, der die allgemeine gottgläubige Menschheit an Stelle der in viele Konfessionen gespaltenen kultischen Gemeinschaften setzen möchte. Die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis dieser verschiedenen Reformideen und nach ihrer geschichtlichen Bedeutung — ob und wieweit sie als Anfänge des modernen religiösen Denkens, wieweit als Vorstufen der Reformation, wieweit endlich als Teilerscheinungen einer innerkatholischen, der Reformation entgegengesetzten Reformbewegung zu betrachten seien — gehört zu den wichtigsten geistesgeschichtlichen Problemen der Epoche. Unsere Auffassung des Verhältnisses von Renaissance und Reformation, von mittelalterlichen und modernen Elementen dieser Übergangskultur wird stark durch ihre Beantwortung bestimmt. Indem TROELTSCH — in Fortführung von Anregungen DILTHEYS — die religiösen Ideen des deutschen Humanismus

schärfer von den andern Reformbewegungen des ausgehenden Mittelalters sonderte, erschienen sie ihm fortgeschrittener im Sinne der späteren Aufklärungsphilosophie, in ihren Wirkungen demgemäß weiterreichend als diese. HERMELINK, der den Humanismus in enge Verbindung mit der Spätscholastik, eben der *via antiqua* brachte, beurteilte demgemäß auch seine religiösen Reformideen wesentlich als ein Stück innerkatholischer Reformbestrebungen, deren Wirkungen schließlich in der Kultur der Gegenreformation enden.

In diesem weitreichenden Zusammenhang steht also die Frage nach der religionsgeschichtlichen Bedeutung der *via antiqua*. Von vornherein ist nun wenig wahrscheinlich, daß eine Bewegung, der die Erneuerung der hochscholastischen Systeme als Ziel vorschwebte, innere Verwandtschaft besessen haben sollte mit irgendeiner religiösen Strömung, der es auf geistige Überwindung des kirchlichen Heilsapparates ankam. Denn eben die geistige Stützung der kirchlichen Machtstellung, ihre Begründung mit allen Mitteln theologisch-philosophischer Spekulation, war ja der ausgesprochene oberste Zweck jener hochscholastischen Systeme. Wie unendlich eng, wirtschaftlich (im Pfründnerwesen!) und geistig, waren die alten Universitäten an das päpstliche Herrschaftssystem gebunden, das doch ganz und gar auf der Unentbehrlichkeit priesterlicher Vermittlung in religiösen Dingen beruhte! Wie ängstlich verhielten sich die deutschen Universitäten auf den großen Reformkonzilien! Wie sorgsam suchten sie jederzeit die engste Fühlung mit der Kurie festzuhalten! Im ganzen 15. Jahrhundert, vor wie nach dem Aufkommen der *via antiqua*, haben ihre theologischen Fakultäten im Dienste der alten Kirche gegen jede Abweichung vom Schema der strengsten kirchlichen Orthodoxie prozessiert. Das thomistische Köln stand den religiösen Reformbestrebungen schwerlich näher, als die andern Hochschulen[1]. Den Prozeß gegen Johann von Wesel, dessen reformerische Kritik den Ideen des Humanismus besonders nahegestanden zu haben scheint, führten außer einem „modernen" Theologen (dem alten Nikolaus von Wachenheim) die beiden Hauptsäulen der *via antiqua* in Heidelberg, Jodokus Aichmann und Herwich von Amsterdam[2]. Jakob Wimpfeling führte später diesen Prozeß geradezu auf die Feindschaft der beiden Thomisten gegen den „Modernen" Johann von Wesel zurück[3]. In jedem Fall sollte

[1] Vgl. HASHAGEN, Hist. Zs. 124, 204ff. [2] U. B. I, Nr. 132. [3] *Concordia curatorum et fratrum mendicantium* (1503) zit. bei BAUCH Univ. Erfurt, p. 13, Anm. 5.

der Vorgang vor der Annahme eines näheren Verhältnisses der *via antiqua* zu der humanistischen Kritik in religiösen Dingen warnen.

Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangen denn auch die Einzelstudien PAUL MESTWERDTS, der das Verhältnis der *via antiqua* zur *devotio moderna* und zu einzelnen hervorragenden Vertretern jenes religiös gestimmten Humanismus — Agrikola, Hegius, Erasmus — mit sorgfältig eindringender und ruhig abwägender Betrachtung untersucht hat. Er stellt fest, daß die Frömmigkeitsideale der „Brüder vom gemeinsamen Leben" keinerlei nähere Beziehung zu einer der innerscholastischen Parteirichtungen besitzen, daß sie vielmehr in ausgesprochenem Gegensatz zu den dogmatischen Streitigkeiten der Schulen „grundsätzlich über die Festlegung auf irgend eine theologische Erklärung und Entfaltung der christlichen Glaubenstatsachen hinausstrebten"[1]. Aber auch die religiösen Ideale der genannten Humanisten erweisen sich bei näherem Zusehen in ihrem Kerne als wesensverschieden von allem, was der scholastische Realismus reformerisch Gesinnten etwa zu bieten hatte[2]. Die prinzipielle Wendung gegen die ganze Scholastik, die dem Humanismus trotz aller Vermittlungsformen dem Wesen nach innewohnt, und die sich gerade auf religiösem Gebiete auswirkt, läßt sich schlechterdings nicht aus den Zielen einer Reaktionsbewegung ableiten, die zur Hochscholastik zurückstrebte. Die grundlegende Voraussetzung, von der die Vermutung HERMELINKS ausgeht: die Behauptung, der scholastische Realismus hätte von Hause aus ein Zurückgehen auf die ursprünglichen Quellen des Christentums, auf die einfachen Gebote Christi und seiner Apostel, gefordert[3], erweist sich — das muß deutlich gesagt werden — als eine unbegründete Phrase.

Somit bleibt von den angeblichen inneren Beziehungen der *via antiqua* zu den religiösen Idealen der Humanisten und der *devotio moderna*, wie es scheint, nichts Greifbares übrig. Vielleicht steht es ein wenig anders mit ihrem Verhältnis zur deutschen Mystik.

---

[1] l. c. 112. [2] Ibid. 168ff. u. passim. [3] Relig. Reformbestrebungen p. 12. — Wenn MESTWERDT von HERMELINKS Darstellung glaubt soviel festhalten zu dürfen, daß die Realisten im Gegensatz zu den Modernen einen „gereinigten" Aristoteles gefordert hätten (p. 326), so ist das offenbar ein Mißverständnis ihrer früher besprochenen methodischen Reformbestrebungen. Der „gereinigte" Aristoteles ist erst eine Forderung der Humanisten so gut wie die gereinigte biblische Überlieferung. Dasselbe gilt von dem angeblich „realistischen" Reformprogramm des Latomus für die philosophischen Studien (p. 329).

Man darf vielleicht sagen, daß die thomistische Philosophie der *via antiqua* wenigstens den neuplatonischen Ideen innerlich näher stand, als die okkamistische Theologie der Modernen. Der Heidelberger Johannes Wenck mit seiner Verehrung für den Areopagiten (s. o. S. 51/2) und eine Erscheinung wie die des Dionysius Rickel weisen darauf hin. Mehr wird man vorläufig nicht sagen dürfen. Wessel Gansfort, der an den entschieden reformerischen, gegen die scholastische Tradition gerichteten Ideen der Mystik stark beteiligt war, scheint zwar im Zusammenhang mit der Heidelberger Reform von 1452 (also vielleicht auf Veranlassung von Kölner Freunden aus der *via antiqua*) nach Heidelberg berufen zu sein; doch soll er dort später von der theologischen Fakultät abgelehnt worden sein und hat sich in Paris der *via moderna* zugewandt — der beste Beweis dafür, daß er innerlich über die scholastischen Parteigegensätze hinauswuchs, je mehr er seine eigene Linie fand[1]. Mehr als eine gelegentliche Berührung können wir also auch hier nicht feststellen. Eine direkte Förderung der Ideen, die der mystischen Bewegung ihre geschichtliche Bedeutung als Befreierin vom scholastischen Denken verliehen, lag naturgemäß außerhalb der Möglichkeiten einer streng scholastischen Reformpartei. Bedurfte es dafür noch eines ausdrücklichen Zeugnisses, so besitzen wir jetzt ein solches, und zwar in klassischer Klarheit, in der schon früher zitierten Streitschrift des Johannes Wenck gegen die mystischen Ideen des Cusaners. Der ganze Inhalt dieses Traktates läßt sich in dem einen Satze zusammenfassen: die „negative Theologie“ der Mystik zerstört die absolute Transcendenz und die Personalität Gottes; indem also die Grenzen zwischen Schöpfer und Geschöpf ins Wanken geraten, fällt die ganze Weltvorstellung zusammen, auf der der Bau der kirchlichen Hierarchie dogmatisch begründet ist. Sobald die Mystik an die Schranken der kirchlichen Dogmatik auch nur zu rühren scheint, findet sie in dem Vorkämpfer der *via antiqua* einen erbitterten Gegner. Meister Eckehart, die ketzerischen Straßburger Begharden von 1317, die Waldenser und die verfluchten Wiklifiten stehen für ihn alle auf einer Linie der Verdammnis[2].

---

[1] U. B. II 375, 476. — Ferner: Protest. Realencykl. XXI, 131 ff. Mestwerdt 116.

[2] Höchst interessant zeigt sich auch die Verständnislosigkeit des gelehrten Scholastikers für die praktisch-religiöse Seite dieser radikalen Mystik in einem Briefe Joh. Wencks an Abt Joh. v. Gelnhausen, dessen Bruder, von mystisch-asketischen Ideen getrieben, das *abgescheiden leben* eines *waltbruders*

Auch innerhalb dieser engeren Schranken gab es nun freilich eine kirchlich zwar streng gebundene, aber religiös durchaus lebendige Reformbewegung seit dem Abschluß der großen Konzilien; sie führte über die Ordensreformen des ausgehenden fünfzehnten Jahrhunderts zu den innerkatholischen Reformbestrebungen des sechzehnten hinüber. Vielleicht täte man besser, sie „Restauration“ statt „Reform“ zu nennen. Denn das Vorbild einer nahen, ideal gedachten Vergangenheit, nicht ein geschichtlich neues Moment des religiösen Geistes war ihr treibendes Motiv. Innerhalb dieser Bewegung findet auch die *via antiqua* (wie mir scheint) ihren historischen Platz — nicht auf der Seite der kirchlichen Opposition, sondern eher an der Seite des Papsttums, das sich nach dem Ansturm der konziliaren Bewegung seit der Mitte des Jahrhunderts zu restaurieren begann. Auch hier freilich gilt es, nicht voreilig zu kombinieren. Wir haben bereits früher gesehen (s. o. S. 32/3), daß durchaus kein unmittelbarer kirchenpolitischer Zusammenhang zwischen der Restauration des Papsttums und dem Aufkommen der thomistisch-skotistischen Reaktionsbewegung nachzuweisen ist. Man hat es eben mit einem Schulstreit zu tun, der von ferne gesehen die Interessen der großen kirchenpolitischen Mächte gar nicht zu berühren schien. Dennoch ist es zum mindesten sehr wahrscheinlich, daß die Restauration des Thomismus mit dazu beigetragen hat, diejenigen theologischen Vorstellungen erneut zu verfestigen und zu verhärten, auf denen das System der mittelalterlichen Papstkirche ruhte. Das fast kanonische Ansehen, das Thomas von Aquino schon im 15. Jahrhundert genoß, ist freilich nicht erst durch die *via antiqua* begründet worden. Der *Doctor sanctus angelicus* und seine Theologie waren seit langem einigermaßen über den Streit der Schulen erhaben. Die „okkamistische“ Universität Heidelberg beschloß schon 1393, das Fest des hl. Thomas alljährlich durch Ausfall der Vorlesungen zu feiern[1], und Abweichungen von seiner Lehre begründete Marsilius von Inghen stets unter besonderen Respektbezeugungen (*salva reverentia scti. doctoris* u. ä.). Immerhin bedeutete es eine gewaltige Verstärkung dieser Autorität, wenn das Ganze der thomistischen

---

beginnen will; J. W. ist entrüstet über die religiösen Leitsätze des Mystikers wie den: *Wage mich an got, got waget sich an mich*, den er für eine direkte Versuchung des Teufels erklärt. Ich behalte mir vor, über den Brief (26. 3. 1442, im Cod. 190 der Mainzer Stadtbibl., fol. 151^{b}ff.) an anderer Stelle zu berichten.

[1] U. B. II, 57.

Theologie jetzt noch einmal zur Schulbildung führte[1] und in zahlreichen Kommentaren, Polemiken und Auszügen der gelehrten Welt als das unübertreffliche Muster wahrer Philosophie und Theologie gepriesen wurde. Die Erneuerung der hochscholastischen Systeme durch Dionysius Rickel hat diesem Compilator in der katholischen Restaurationsbewegung des 16. Jahrhunderts ein nachträgliches Ansehen verschafft, das in Erstaunen setzt; in unzähligen Druckauflagen wurden seine Schriften in der Kirche der Gegenreformation verbreitet. Aber diese großen Erfolge gehörten einer viel späteren Epoche an und sind zum guten Teil gewiß erst aus der Rückwirkung gegen die kirchliche Revolution Luthers zu erklären. Im 15. Jahrhundert darf man sich die unmittelbare Wirkung der kirchlichen Restaurationsbewegung auf das deutsche kirchliche Leben nicht übertrieben groß vorstellen. Vor allem nicht die Wirkung der wissenschaftlichen Restauration auf den Universitäten. Darf man den Kartäuser Dionys der *via antiqua* überhaupt im vollen Sinne zuzählen? Er hat an der Kölner Universität gelernt und die Grade erworben, aber nicht längere Zeit an Universitäten gelehrt. Sein Leben überragte an bedeutender Wirksamkeit bei weitem die Stellung eines durchschnittlichen deutschen Hochschullehrers; die stickige Luft der deutschen Schulstube hat ihn nicht in ihrem Bann gehalten. Für die freie Größe seiner Gesinnung spricht sein intimes Verhältnis zu dem großen Cusaner, den unser Heidelberger Magister zeternd als Ketzer verschrie. So wird man sehr ernstlich Bedenken tragen müssen, diesen Mann bloß um seiner — am Niederrhein überdies traditionellen — thomistischen Prinzipien willen ohne weiteres zu einem Schulhaupt der *via antiqua* zu stempeln. Die eigentliche kirchenhistorische Bedeutung des Neuthomismus beruht überhaupt nicht auf seiner Wirksamkeit in Deutschland, sondern in den romanischen Ländern, insbesondere in Spanien. Hier erwies er sich in der Tat als eines der wirksamsten Hilfsmittel jener konservativen Bestrebungen, die auf dem Konzil der Gegenreformation, in Trient, zum Ausdruck und zu welthistorischer Wirkung kamen. Die Frage, ob und inwiefern der Ursprung dieses spanischen Neuthomismus unmittelbar mit der geistigen Bewegung in Deutschland, Belgien und Frankreich zusammenhängt, die uns hier beschäftigt hat, ist meines Wissens noch

---

[1] Über das Vordringen der neuthomistischen Bewegung bis nach Leipzig seit der Mitte des Jahrhunderts vgl. das *manuale scholarium* und meine oben S. 15 angekündigte Sonderabhandlung.

nicht eingehend untersucht worden[1]. In jedem Falle war die so viel günstigere Entwicklung des Neuthomismus in Spanien ungemein charakteristisch für die tiefe Verschiedenheit des geistigen Lebens dort und in Deutschland. Dort, im Heimatlande des hl. Dominikus und der scholastischen Methode, bedeutete die Erneuerung der Ordenstheologie der Dominikaner nur den angemessensten wissenschaftlichen Ausdruck jener Restauration mittelalterlicher Frömmigkeit, die mit den Reformen der spanischen Kirche durch Kardinal Ximenez eingeleitet wurde. Dort lebte noch die ganze Glut lebendiger Religiosität hinter den Formeln des scholastischen Lehrgebäudes; in Deutschland strebten gerade die Frömmsten mit der stärksten Leidenschaft aus dem Bannkreis dieser Formeln heraus. Das religiöse Leben begann hier aus der scholastischen Theologie zu weichen; so mußte sie unausbleiblich verdorren. Die künstliche Erneuerung der hochscholastischen Systeme blieb hier eine Angelegenheit von Professoren; in Spanien war sie ein mächtiges Hilfsmittel zur Erhaltung der überlieferten kirchlichen Verhältnisse, obschon (oder gerade weil ?) auch dort die Verehrer der alten Meister nicht imstande waren, deren Geistesarbeit selbständig fortzubilden. So wurde Deutschland das Land der Reformation, Spanien das der Jesuiten. Wie für die deutsche Theologie die Umbiegung des echten Thomismus ins Mystische, für Italien der skeptisch-halbheidnische Averroismus charakteristisch war, so für Spanien der geistige Konservatismus, der die Kanonisierung des thomistischen Lehrgebäudes auf dem Trienter Konzil durchsetzte. Erst von dort aus ist dann der verjüngte Thomismus mit den Jesuiten wieder nach Deutschland eingewandert und hier noch einmal eine geistige Macht erster Ordnung geworden.

* * *

Wir stehen am Schluß. Unsere Betrachtung hat auf allen Punkten zu der Erkenntnis geführt, daß die historische Bedeutung der Schulstreitigkeiten des 15. Jahrhunderts zwischen *via antiqua* und *via moderna* zum mindesten für Deutschland bisher überschätzt, der Gegenstand dieser Kämpfe meist unrichtig beurteilt worden ist. Verfolgt man im täglichen Leben der Heidelberger Universität — die das Nebeneinander der Schulen am kunstvollsten organisiert

[1] Was Prantl über die logische Literatur Spaniens im 15. Jahrhundert berichtet, läßt einen geringeren Grad von Spannung zwischen den beiden Schulrichtungen vermuten, als er anderswo bestand.

hatte und darum solche Beobachtungen am besten ermöglicht — wie sich das Zusammenleben der beiden *viae* praktisch gestaltete, so wird das soeben ausgesprochene Ergebnis vollends bestätigt. Vor allem fällt auf, wie geringfügig die sachlichen Unterschiede der Lehre in Wahrheit gewesen sein müssen bei so vollkommener Parallelität der Arbeit. Da kommen dauernd Übertritte von einer *via* zur andern vor, die anfangs verboten, schließlich aber durch Erleichterung der Vorbedingungen für das Examen gewissermaßen organisiert werden[1]. Die quodlibetarische Disputation, der große jährliche Schulakt der Artisten, wird gemeinsam abgehalten[2], die Ethik wird jahrzehntelang von einem Magister für beide Wege gelesen[3]. Sogar die Teilnahme von „Modernen" an den Prüfungen der *antiqui* und umgekehrt kann die Fakultät in Ausnahmefällen beschließen[4]. Die Gemeinsamkeit des Lehrplanes bis in die Einzelheiten hinein wurde schon früher besprochen. Das alles hindert freilich nicht, daß erbitterte Kämpfe zwischen den Parteien bestehen, daß es zu Schimpfworten, ja zu blutigen Schlägereien der Scholaren kommt. Soweit es sich dabei um Gegensätze unter den Studierenden handelt, nimmt dergleichen nicht wunder. Jugendliche Rauflust bedarf keines ernsthaften Anlasses, und die Parallelen aus dem Leben heutiger Schulen und Universitäten ließen sich leicht finden. Aber auch die Reibungen unter den Magistern sind unschwer zu durchschauen. Was zumal gegen Ende des Jahrhunderts das Verhältnis der beiden Schulen immer wieder vergiftet, ist das gegenseitige Wegfangen der Schüler, durch Einladung in die Bursen, durch Erleichterung der Prüfungen: wirtschaftlicher und persönlicher Zank ohne Ende. Der sachliche Gegenstand des Streites versinkt im Laufe der Zeit in immer nebelhaftere Ferne. Die Routine des Schulbetriebs verlangt nach bequem faßlichen Handbüchern; auf ein paar Anleihen im anderen Lager kommt es dabei nicht mehr an. Die großen philosophischen Kontroversen, denen der Meinungskampf einst entsprungen war, sind ohnedies längst ins Vergessen geraten. Eine neue Generation wächst heran, erfüllt von literarisch-ästhetischen Interessen, die nicht mehr einzusehen vermag, um was dieser Schulzank eigentlich geht und warum er ewig fortdauern soll. Eine Universität nach der andern gibt das schal gewordene Herkommen auf, beseitigt die

---

[1] U. B. I, Nr.114 (1455); a. f. a. III, 6—7 (1501). [2] a. f. a. II, 32[b] (1456, Beiziehung von Magistern beider *viae* zu den Anordnungen). [3] S. o. p. 97. [4] a. f. a. III, 8.

Unterscheidung der Parteien. Der Jahrhunderte alte Streit der Nominalisten und Realisten, die Wurzel so vieler und so großer Ideengegensätze, vertrocknet fast unmerklich im dürr gewordenen Erdreich.

Das neue Leben des Geistes aber, das in der Renaissance und Reformation erblühte, entsprang nicht einfach als Sprößling des alten Stammes. Zwar gab es da genug gemeinsames Wurzelgeflecht; unglaublich mühsam entwanden sich die Ideen der neuen Zeit dem Dickicht des scholastischen Denkens. Jedes neue Studium des deutschen Humanismus läßt das tiefer erkennen. Aber ihre eigentliche Kraft sogen diese jugendlichen Ideen dann doch aus einem andern Erdreich: aufsprießend auf fremdem, ungeistlichem Boden oder aber hinabdringend mit ihren Wurzeln bis in jene tieferen Schichten des Geistes, die dem Rationalismus der Spätscholastik längst unzugänglich geworden waren.

III. Beilagen.

1. Aus den Promotionsreden des Professors Stephanus Hoest von Ladenburg 1468—69.
(Zu S. 69 bzw. 102ff.)

I. Cod. lat. Monac. 7080, fol. 361a—363b.
Licentia pro antiqua via LXVIII. Luce evangeliste.
[1468, okt 18[1].]

Infirmitatem humanarum virium scriptura nobis multis in locis declarat contestans nos ne ad minimam quidem rem peragendam sufficere, nisi de celis presidium afferatur, cuius enim gracia et benignitate datum est, ut simus. Ab eiusdem eciam beneficencia pendet, ut operemur, ymmo ut cogitemus et animo preformemus, quod postea sumus operaturi, dicente ad Corinthios apostolo[2]: „Fiduciam talem habemus per Christum ad deum, non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quia ex nobis, sed sufficientia nostra ex deo est"; itaque non actio tantum ex divino procedit munere, sed et conceptio verbi quidem (ut habet Sapiens)[3] est omnis inicium operacionis. Ut et digne et iuxta divinam voluntatem quod nunc instat agendum perficiamus, apprecacionem et invocacionem divini numinis ordiri constitui; sic etenim fiducia prestabitur in reliquis non deficiendi. Itaque, summe deus, qui unitatis trinitatisque tue benedictissime signaculo mortalium dignatus es animas effingere: Da, ut ymaginis illius viribus decenter valeamus possimusque et meminisse et intelligere, quod eloqui decebit ad tui nominis gloriam et magnificenciam sempiternam!

In hoc autem fundamento celestis observacionis solidati cetera nunc fiducius aggrediemur hoc agendorum ordine, ut moris est, servato:

Primo namque licentiandi, quibus id negotii datum est, lectiones capitales librorum metaphysice, ethice et physice propositis a me correspondenter questionibus brevi deliberatione pertractabunt.

---

[1] *Vizekanzler war 1468 und 1469 Stephan Hoest, s. Toepke II, 404*
[2] *2. Cor. 3, 4—5.* [3] *Als bibl. Zitat unauffindbar.*

Secundo oratiuncula quedam habenda est, que laudibus permixtam habebit exhortacionem. In cuius fine licentie in artibus gradum hiis, quos cernitis, quinque viris conferemus.

Postremum erit, ut in graciarum actione totius sit negocii actusque presentis consummacio.

* * *

Ad commendacionem nunc licentiandorum p.[1] perveniendum arbitror; ubi iuxta superiorem promissionem hortaciones quoque miscebuntur, sicut enim puto utrumque me consecuturum: ut scilicet et vestris dignitatibus cognitum fiat, quod dignitatem licentie non indique consequantur, et ipsi insuper ad eam, que adhuc restat, studiorum perfectionem reddantur alacriores, quorum alterum laudibus enucleandum, alterum stimulo adhortacionum effici dubium non est. Quas ad res peropportune mihi visum est alludere hodierne festivitatis ewangelium ab ipso conscriptum, cuius peragitur celebritas. In eo enim dominus Jesus alios quoque LXXII apostolos designavit, binos ad singula loca, quo erat ipse venturus, ire precepit, messem quidem uberem, operarios vero paulos esse commonuit[2].

Es folgt eine längere Betrachtung dieser Bibelstelle. Die neu Graduierten werden den 72 Boten Christi verglichen; wie diese das Gotteswort, so haben jene den Samen der Philosophie auszusäen. Hier wie dort muß Gott das Gedeihen geben, wenn die Arbeit nicht vergeblich sein soll. Auch die weltliche Philosophie dient der christlichen Erziehung:

Non est igitur vestra institucio aliena ab eo, de quo ewangelium sonat apostolatu, sed qui recte perspexerit, iudicabit per eam ad ewangelii pergendum esse predicacionem. Preclara nimirum laus et eximium divini favoris preconium vos quoque a domino Jesu designatos et similitudine quadam in numerum LXXII ascriptos et electos esse, non ad secularia opera, non ad questum operarium, non ad ea, que manu administrantur, sed ad excellentem philosophie gradum. *Folgt ein Lob der Philosophie als* unicum nostre fragilitatis solamen et substentaculum. Ad hanc singulari quadam felicitate vos applicuistis, in ea desudastis et quamquam perdifficilis videtur ipsa, tamen arduitatem desiderii magnitudo superavit. Nam, ut poeta cecinit, „omnia vincit amor", et alibi: „Labor omnia vincit improbus"[3], et ut legitur apud alium quen-

[1] *publicam?* [2] *Luk. 10.* [3] *Virgil, Georg. I, 145.*

dam: „Nichil tam difficile est, quin querendo possit investigari[1].“ Per vepres igitur et spineta et confragosos Aristotelici dogmatis montes industria et diligentia viam effecistis, qua vos quoque possetis tollere humo doctique huiusmodi volitare per ora. Verumtamen hoc vobis inter discendum pro magno adiutorio fuit, quod textibus adherentes laudatissimum Aristotelis ordinem persequebamini, quod proba [est] cum ad intelligentiam profundiorem tum potissime ad memorie diuturnitatem. Neque enim omnis summarum succus transfertur in questiones et suavis accitur, quod laboriose ex textibus eruitur; et firmiter[2] tenetur, quod sub ordine et brevitate [textus] imbibitur. Aliud quoque nobis commodum inde evenit, quod textus ea tractant modo, que sunt utilia et ad rem pertinentia, supervacua autem nihilque profutura devitant. At vero questionum et commentariorum verbositas specie persuasa subtilitatis circa superflua plerumque versatur curiosiora quam subtiliora; quibus ingenia frustra deteruntur, cum solum habeant verborum suavitatem atque immo studiosos sui garrulos pocius quam doctos derelinquant. Idem Tullius[3] in officiis de primo honestatis fonte pertractans diligentissime cavendum monuit; posuit enim e duobus viciis circa discendi studium evenientibus „illud alterum, quod quidam“, ut inquit, „nimis magnum studium multamque operam in res obscuras atque difficiles conferunt easdemque non necessarias.“ Hiis verbis suasit Cicero circa substantialia textuum permanendum esse, et non(?)[4] in curiosis supervacuisque ut nominant subtilitatibus immorandum. Hoc enim pacto gradatim per disciplinas omnes transiri potest, que haud aliter quam unanimiter convenientes perfectum virum efficiunt. Alioquin, si scrupulosius et nodosius circa singulas insistitur, fieri non potest, ut ad omnes perveniatur. Inde enim putatur esse, quod senescunt quidam circa primas puerilis infancie litterulas, quidam in sterilibus dyalectice clamositatis disputacionibus sicque de aliis, quod scilicet circa singula morosi in via herent, non per viam eo, quo tendendum est, gradualiter [ascendunt]. Sed de hoc satis. Redeo nunc ad caput, unde sermonem exorsi sumus: Dominus Jesus vos quoque, iam licentiati, ad similitudinem LXXII designavit *usw.*

Es folgen Ermahnungen zur Gottes- und Nächstenliebe, zum Fleiß u. a. Tugenden, weitere Betrachtungen des biblischen Themas, Zitate aus Cicero, Ennius und Aurelius, Warnungen vor Häresie u. a. m.

---

[1] *Terenz, Heauton timorumenos IV, 2, v. 8.* [2] *ms:* firmus. [3] *De officiis I, 19.* [4] *ms:* et vero.

Schluß auf Bl. 363v: Hoc, inquam, perpendite, cogitate, revolvite, ne domino, qui vobis per graciam ad esse dignatus est, ultro sitis vestra negligencia defuturi utque amanti domino omni cura, sollicitudine, opera, quantum possibile est vicario amore respondeatis. Quorum et vobis et nobis omnibus prestare dignetur Jesus Christus in secula benedictus.

II. Cod. lat. Monac. 7080, fol. 364a—366b.

Licentia pro moderna via LXIX. Letare [*1469, märz 12*].

Dudum cum instaret brumale tempus, quidam veteris ut solet dici vie alumpni serto licencię coronabantur, quod nunc verno tempore via altera, que a novitate nomen accepit, pro suis quoque tironibus prestolatur. Quas vices inclyta artium facultas cum sic alternandas institueret[1], credibile est eam temporum illorum qualitatem considerasse et quadam similitudine ad eas partes anni, quibus hoc peragendum esset, alludere novisse. Nam antiquis insigniendis quis mensis aptior esse posset, quam is, quo anime antiquitate et vetustate consenescunt, contra vero quis pro nova via convenientior quam is, quo tellus omnis post mortem diuturnam in vitalis graciam viriditatis innovatur? Antiquis itaque autumpnus, modernis ver deputatum est, ut professioni utrorumque ipsum quoque tempus congrua videatur applaudere communitate.

Es folgt zunächst eine ausführliche Schilderung des Herbstes und Winters in der Natur und dessen Vergleich mit der antiquitas *der* via antiqua. *Alsdann ist von der* via moderna *und ihrer Beziehung zum Frühling die Rede. Ausführlich wird Virgil zitiert:* „Vere tument terre et genitalia semina poscunt" *usw.*[2] Juxta presentis itaque licentie tempus[3] officii mei esse video licentiam in artibus auctoritate mihi demandata prestare vobis novem in moderna via institutis et edoctis. Qua in re ordinem hactenus observatum non immutabo. Dicet itaque primus . . . [*Lücke*].

Pars, que nunc sequitur, in laudacionem, ut superius promittebam, peragenda est. Sed quam ad laudandum materiam usurparem? *Über das bisherige Betragen der Kandidaten ist wenig zu sagen, da sie noch* sub magistrorum ferulis et disciplina *gestanden haben, dem Redner auch nicht näher bekannt sind. Er hat darum zunächst an ein Lob der Philosophie gedacht.* Verum [cum] memi-

---

[1] *Bestimmung von 1464, s. Toepke II 401, N. 4.* [2] *Georgica II, 324.*
[3] *ms:* temporis.

nerim superioribus vicibus me persepius in eius laudacione versatum ac per hoc vix quidquam de ea sine auditorii fastidio posse disserere, quare philosophia preterita divertendum arbitrabar ad modernam viam, que vos instituit . . . Quia enim in superiore licentia viam alteram ut potui efferebam dignis eam laudibus non fraudando, itidem nunc quoque pro moderna faciendum arbitror, ne stipite laudato et radicibus rami et fructus vituperabiles existimentur. Non enim tanta dissident adversitate, ut una commendata necessarium sit alteram esse vicio obnoxiam. Quin potius virtus unius alterius prestat virtuti fulcimentum. Prestantiam igitur et nobilitatem moderna via sua primum ipsius appellacione declarat. Est enim „moderna" nuncupata iuxta litterarum inflexionem a „modo", quod primitivim (si adverbium accipimus) „moderna" valebat, idest: nova, nuper adinventa, paucis „admodum" retro annis animadversa. Et hac significatione accipiuntur fere omnes [veritates?]. Si vero nomen esse putamus ut: „moderna" a „modo", idest: mensura dicatur, communis erit [opinio], ut ideo hoc nomen meruerit, quod punctis philosophie difficilibus crassa obscuritatis nebula caligantibus clare mensuram intelligentie obstitit, ut „moderna" intelligatur „modificata" aut pocius „modificans" et in campo philosophico diversarum limites veritatum constituens. . . . *Also doppelte etymologische Ableitung:* tum ex recentis adinventionis tum ex subtilis acumine moderacionis! *So etwas kommt auch bei anderen Worten vor*, z. B. *bei* „verbum" (vel a „vero" tantum, vel a „vero boatu", idest sonitu, vel a „verberando"!). *Alles Wertvolle kommt erst spät ans Licht:* quod novissimis seculis in lucem prodiit, quis non singulare ingenuitatis et excellentie iudicium existimaret? *Alter des Herkommens bedeutet noch keinen Vorzug. Der Redner beruft sich auf den fortwährenden Fortschritt der Menschheit, nennt als Beispiele: Malerei, Skulptur, Architektur:* quarum hoc tempore eminenciam opera testantur nova vetustis comparata, que usque adeo inter se distare manifestum est, ut prisca illa necessitatis tantum, nova vero preter hanc magnificencie quoque et decoris gracia fabricata videantur. *Der jüngere Aristoteles steht den älteren griechischen Philosophen: Demokrit, Anaxagoras, Eudoxos u. a. darum nicht nach, ebensowenig Cicero oder Virgil ihren Vorgängern.* Unde Flaccus in satyra[1] acerrime in eos invehitur, qui prisca laudantes novos carminum conditores vilificabant, asserens non ita de poematibus esse sicuti de vino, cuius cum etate augetur eciam bonitas.

[1] *Gemeint ist: Horaz Epist. II, 1.*

,,Non", inquit, ,,meliora dies ut vina poemata reddit"[1]. Et paulo post: ,,Quodsi tam Grecis novitas invisa fuisset, quam nobis, quid nunc esset vetus? Aut quid haberet, quod legeret terreretque viritim publicus usus[2]?" Nam si nova semper contemptui fuissent, nichil iam, quod legeretur, antiquum haberemus. Utque de ceteris sileam, augustissimum illud opus Prisciani nunquam compareret; habuit enim ante se[3] doctissimos grammaticos, Donatum et Servium, *übertraf ihren Ruhm aber doch usw.* Grecia laudem et gloriam inveniendarum artium limandeque universe philosophie Latinis preripuit. Roma condendis legibus et precipuo dicendi flore excelluit. Successerunt deinde scriptores ecclesiastici, qui in venerabilem turbam librorum eminentissima et sapientia et eloquentia scriptitarunt. Nostra vero secula qua in re gloriam queritabant? An omnino obtorpuerunt nichilve novi commenta sunt nullove pacto se vindicabant a probro illo, quo dictum est: miserrima esse ingenia, que dumtaxat utuntur inventis per se aut nichil novi comminiscuntur? Immo vero id quod restabat summa industria et diligencia perfecerunt, quod liquidius erit, si cogitacionis oculum in alias facultates paulisper defigemus. Civiles leges prudentissime ac dissertissime editas [et] digestas esse quis neget? At tamen opera Bartholi[4], labor Baldi[5], industria Dini[6] non fuit inanis, quos cum suis similibus illius facultatis modernos appello. *Folgt das Lob der Genannten.* Simile esse de iure pontificio et medicina constat omnibus talium facultatum studiosis. Multo igitur magis id opus fuisse putandum est in philosophia, longe omnium gravissima, ut scilicet post Aristotelis compilacionem prestantissimam quidem, sed tamen obscurissimam modus quidam novus superadderetur levioris stili, clarioris intelligentie, nodosa resolvens, involuta explicans, apparenter adversa concordans, cuncta ad dicendi proprietatem revocans, planissime de omnibus disserens sicque expedito compendio magnitudinem[7] veritatis producens[8]. Unde et via nominata est, quod scilicet per eam ad philosophie arduitatem velut quodam transitu conscenditur et ,,moderna", ut supra aiebam, quod scilicet ,,modum" et mensuram plane certeque agnicionis exponit. Hec via non contentatur confusa et indistincta rerum cognicione, sed quidditates singularum rimatur et pervestigat distinctissime, uni-

---

[1] *Epist. II, 1, 33.* [2] *Horaz, Epist. II, 1, v. 88—90 (90—92).* [3] *ms:* te. [4] *1314—57.* [5] *Etwa 1327—1400.* [6] *Ital. Rechtslehrer, Bologna, um 1290; s. Savigny, Gesch. d. röm. Rechts im MA. V, 447ff.* [7] *? (undeutliche Abbreviatur)* [8] *ms:* perducens.

versalitatem rebus auferens in animo dumtaxat collocat nocionem quandam ex tenui seu sublimi[1] similitudine collectam asseverans. Qua in re nonnullos ex veteribus[2] habet astipulatores. Hec unica de universalibus sententia viam hanc ab antiqua discriminat ceteris, in quibus dissident, inde profluentibus. Per viam hanc viri plurimi singulari nobilitate prediti instituti sunt, edocti sunt et in precelsum eruditionis culmen evecti sunt. Et ut de principibus moderne invencionis sileam: Henrico scilicet de Gandavo, acutissimo et philosopho et theologo, Johanne Scoto, qui ob sui generalis prerogativam acuminis meruit subtilis cognominari, Wilhelmo Ockam, qui rubiginem omnis vetustatis detergens hanc viam primus dicitur purificasse, recentiores commemorabo. An non clarissimi viri et perpetua memoria celebrandi fuerunt Marsilius et Buridanus, quorum alter preclaram hanc nostram, alter insignem Wienensium universitatem fundavit legibus quoque et statutis prudentissime communivit, varias multiplicesque questiones luculentissime perscripsit, ita ut non modo viventes, sed et defuncti in publicam aliquam utilitatem conferrent, quo factum est, ut gloria eorum longe lateque diffusa nulla umquam emulorum invidia pot[u]erit obscurari? Innumerabiles alios transeo, qui vel nunc eciam spirant vel diem suum obierunt, quorum fama non modo in iam dictis universitatibus, sed in aliis quoque: Parisiensi, Erthfordiensi, Lipsensi ductu et instructione huius vie illustrata est. In promptu esset commemorare, quanta laude et commendacione omnium moderni doctores, quorum nonnulli hodie supersunt, in generalibus Constanciensi et Basiliensi consiliis versati sunt. Sed ut pro more meo brevis sim, ad presens de talibus supersedeo *usf. Folgen Ermahnungen, durch Eifer und Fleiß die andere via zu übertrumpfen.* Versandum in animis vestris est et ante oculos mentis iugiter constituendum meritum moderne vie, quod scilicet sese supra fundamentum primum elevat et circa cacumina difficillimarum difficultatum atque subtilissimarum est occupata. Igitur si probrum effugere placet, laborandum est, sudandum est et ab exercicio nunquam desistendum; simul hoc vos non debet fugere: culmina edificiorum corruere sublatis fundamentis et subscuntaculis. Sublimitates igitur modernas fundamenta textuum fulciant, ad quos ope commentariorum penetrabitis. Hoc enim pacto soliditatem firme erudicionis accipietis, si cum textibus Aristotelicis probatissimos quoque modernos didiceritis. De hoc [h]actenus.

---

[1] *ms:* sibiliū. [2] *ms:* veteris.

2. Streitsätze des Zisterziensers Dr. theol. Arnold von Heisterbach über das Abendmahl und die Seelenvermögen (1453).

(*Zu Seite 63 ff.*)

Annales universitatis Heidelbergensis, t. III. f. 20[1].
(*Univers. archiv I, 3, nr. 3. = Cod. Heid. 362, 3.*)

Sequitur copia cedule affixe in valvis ecclesiarum per dominum doctorem Arnoldum provisorem domus sancti Jacobi.

Quicumque dicit substantiam quantitatem esse, affirmat substantiam panis in sacramento altaris post consecrationem mansisse. Iste ydolatriam fovet et meritum fidei removere studet, dialectice arti renititur et ruinam nature nanciscitur. Hinc Huscitarum dampnabilis error serpsit, quod synodus sancta(!) Constanciensis declaravit. Quorum he[re]siarcha Hus fomentum suxit, quia inter substantiam et quantitatem distinguere nequivit; quem errorem traxit, ut in libris puerorum reperit, didicit et docuit, malens[2] millesies comburi quam [ut] istum errorem despiciat.

Est itaque in venerabili sacrificio hostia salutaris transsubstantiatus[3] panis in dominicum corpus remanentibus naturis accidencium secundum esse individuale et proprium; quam divina virtus disjunxit secundum esse, et naturam prius discrevit distinctam a substantia realiter et generice. Manent insuper ibi: qualitas in sapore; relatio in dependere; ubi, actio et passio possunt realiter concurrere; in quando, in situ nullus katholicus habebit dubitare. „Ex[4] quibus patet corellarie, in omni veritate et mansuetudine, quomodo error tam logicalium quam naturalium fecit exilium per ignoranciam ipsi intellectui pessimorum principiorum, quo si capiantur ingenia juvenum propter falsigraphum in conductione talium qualium conclusionum etc.“

Sequitur declaratio alterius veritatis et mihi[5] narrate videlicet de distinctione potentiarum anime et ab anima et inter se etc.

Docet natura hominem in confinio duarum naturarum conditum utriusque naturarum perfectionis participatum.

---

[1] *Ganz unzulänglich und lückenhaft gedruckt bei Schoenmezel, fasc. alter collectaneorum ad historiam facultatis medicine. 1771., p. 1 ff.* [2] *ms:* volens. [3] *ms:* transsubstantiata. [4] *Die von mir in Anführungszeichen gesetzten Stellen sind im ms. durch Randverweis besonders gekennzeichnet.* [5] *scil. rectori.*

Homo essentialiter homo rationalis dicitur, intellectualis participative per depressum, et sensitivus per excessum.

Docet auctoritas [scripture sacre] hominem ad ymaginem dei et similitudinem factum fore. Est proprietas divine nature cum personarum trinitate in unitate essentie consistere. In qua realissime persone sunt distincte cum indivisa essentie unitate. Ad cuius ymaginem factus homo habet trinitatem potenciarum realiter distinctarum et contra essentiam anime in numerum ponentium. Est itaque rationalis assimilatio divine similitudinis et ymaginis in participatione creati hominis, non in voce vel in scripto tamquam terminis, sed in reali participatione divine assimilationis in tribus potentiis realiter distinctis.

Qui negat memoriam, intelligentiam et voluntatem reales in anima distinctas potentias, bonum hominis tollit et in corde suo cum insipiente quod deus non est dicit.

Per quarum assimilationem recepimus divini vultus super nos configurantem assimilationem: patri in memoria, filio in intelligentia, spiritui sancto in voluntate optima. Sic in ipso [homine] per proprium et cum ipso exultat ipsa humana anima toti trinitati assimilata. Est[1] quasi sedes maiestatis trinificata in participatione insidentis deitatis.

Qui hanc spiritus ruit sedem maiestatis, dicit: Non est, qui[2] ostendit bona nobis.

,,Est itaque nedum ex lumine nature distinctio realis potenciarum anime ponenda, sed etiam[3] fidei nostre necessaria, sine quarum existencia nec occurreret beatitudo nostra, quam exspectamus in alia patria.

Patet itaque ex omnibus clarissime, quod sicut ponere: ,quantitatem fore substantiam' tollit veritatem sacramenti eucaristie, ita negare distinctionem potentiarum anime sustulit bona nature, gratie et glorie.'' Quam conferre dignetur dominus Jesus virginis filius. Amen.

---

[1] *ms:* Et. [2] *ms:* que (q̄). [3] *ms:* quam etiam; *das ergänzende* tam *fehlt.*

Inhaltsübersicht.

Sitzungsberichte
der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
Philosophisch-historische Klasse
Jahrgang 1926/27. 5. Abhandlung

Studien zur Spätscholastik

III.

Neue Quellenstücke zur Theologie des Johann von Wesel

Von

GERHARD RITTER

in Freiburg i. B.

Eingegangen am 19. Mai 1927



Heidelberg 1927
Carl Winters Universitätsbuchhandlung

Verlags-Nr. 2013

Heidelberger universitätsgeschichtliche Forschungen.

Erster Teil: Studien zur Spätscholastik.

3. Studie.

Vorbemerkung.

Wenn ich die nachfolgende Publikation als eine Art Nachtrag meinen früheren „Studien zur Spätscholastik" (Heidelberger Sitzungsberichte, 1921, 4. Abh., u. ebd. 1922, 7. Abh.) anfüge, obwohl ich s. Z. deren Abschluß schon mit dem 2. Hefte angekündigt hatte, so brauche ich den inneren Zusammenhang dieser Dinge nicht erst näher zu erläutern. Aber auch äußerlich gehört die neue Publikation in den Umkreis meiner „Heidelberger universitätsgeschichtlichen Studien": Die Verurteilung Johann von Wesels ist durch ein Ketzergericht erfolgt, das z. T. aus Heidelberger Theologieprofessoren zusammengesetzt war; eben dies führte mich auf das nähere Studium seiner Ketzereien. Daß die Geschichte seines Prozesses tief in die Streitigkeiten der via moderna und via antiqua und in die Bestrebungen der Humanisten in Heidelberg verwickelt worden ist, sucht die nachfolgende Studie zu erweisen.

Im übrigen ist für die allgemeine geistesgeschichtliche Stellung Wesels und für meine Auffassung seiner theologischen Bedeutung mein Aufsatz in der von Rothacker herausgegebenen „Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", Jahrg. V, Heft 2 (1927) über „Romantische und revolutionäre Elemente in der deutschen Theologie am Vorabend der Reformation" zu vergleichen.

Schließlich habe ich noch der Verwaltung der Königl. Bibliothek Stockholm (Herrn Dr. Wieselgren) für liebenswürdigste Unterstützung, Herrn Dr. Fr. Meinzer-Freiburg für eifrige und geschickte Hilfeleistung beim Aufsuchen der Zitate des Textteils zu danken.

I. Prolegomena.

1. Der Bestand der Überlieferung Weselscher Schriften.

Die Gestalt des Erfurter Professors und späteren Mainzer Dompfarrers Johann von Wesel, der im Februar 1479 von einem Ketzergericht verurteilt und zum Widerruf gezwungen wurde, spielt innerhalb der deutschen Spätscholastik eine durchaus singuläre Rolle. Daß ein auf deutschen Hochschulen erzogener und (zeitweise) als Lehrer tätiger deutscher Theologe zu ausgesprochen revolutionären Meinungen gelangt, ist innerhalb des 15. Jahrhunderts etwas ganz Unerhörtes. Zumal in der zweiten Hälfte dieser Epoche, in der die Schule in ihrem Bestreben, die von den Stürmen des Schismas, der Konzilien und der hussitischen Ketzereien arg mitgenommene Kirche auf den alten Grundlagen bewährter Tradition wiederaufzubauen, zu ausgesprochen romantisch-restaurativen Tendenzen gelangt[1]. Man glaubt es denn auch dem Verhalten der Heidelberger Professoren, die über ihren Zunft- und Standesgenossen zu Gericht sitzen mußten, deutlich anzumerken, wie peinlich und unerhört ihnen selber der Vorgang erschien, und einer der überlieferten Berichte über den Prozeßverlauf macht aus seiner Empörung über die rücksichtslose Art, mit der die Inquisition — geleitet von Kölner Bettelmönchen — mit einem „so bedeutenden Gelehrten“ (tanto viro) umgesprungen sei, kein Hehl.

Einer so auffallenden Erscheinung gegenüber wird man immer zuerst zu fragen haben, ob es sich um einen bloßen Sonderling, eine geschichtliche Kuriosität ohne tieferes Interesse handelt, oder aber um den zwar vereinzelten, aber dennoch als Symptom bedeutsamen Ausdruck tiefliegender, sonst nicht ans Licht gelangender geistiger Kräfte — um den Träger zukunftsvoller, wenn auch noch nicht zu voller geschichtlicher Wirksamkeit herangereifter moderner Ideen. Die Frage zu beantworten ist in diesem Falle um so wichtiger, als bekanntlich Johann von Wesel von der Forschung in engsten Zusammenhang gebracht ist mit der Vorgeschichte der Reformation.

[1] Vgl. darüber meine „Studien zur Spätscholastik“ II (1922) und neuerdings: den im Vorwort zitierten Aufsatz.

Zu ihrer Beantwortung standen bisher sehr unzureichende Quellen zur Verfügung: Außer den sog. Ketzerakten von teilweise recht zweifelhaftem Wert in der Hauptsache nur der große Ablaßtraktat Wesels in einer unkritischen, von Lese- und Schreibfehlern strotzenden und, wie sich jetzt herausstellt, auch nicht ganz vollständigen Ausgabe des 18. Jahrhunderts[1]. Darüber hinaus hat PAULUS einer Exzerptensammlung USINGENS ein paar Sätze entnommen, die einem Briefwechsel Johanns mit dem Mainzer Prediger Johann von Kaiserslautern entstammen[2]. Die Schriften Wesels aus seiner Erfurter Dozentenzeit, von deren Existenz man schon länger weiß, sind bisher unbenützt geblieben[3], ebenso seine „Übungen" (nicht Vorlesungen!) über „alte" und „neue Logik", die ein Augsburger Student 1462 in Basel abgeschrieben hat[4].

Um nun zunächst über die ursprüngliche scholastische Parteistellung Wesels ins klare zu kommen, habe ich mir die wichtigsten dieser Schriften, nämlich die „Logik" und den Sentenzenkommentar, vorgenommen[5]. Jene stellt aber, wie ich mich überzeugen mußte,

---

[1] Sorgsame Aufzählung von Quellen und Literatur durch O. CLEMEN in PRE³, Bd. 21, S. 127ff. (1908).

[2] PAULUS, Katholik (1898), I, 55f., nach dem cod. M. ch. o. 34 Bl. 69 bis 71 der Würzburger U.-B.

[3] Es sind: Quaestiones (exercicium) de libris physicorum Aristotelis, Quartband 307 der Amploniana zu Erfurt (S. SCHUM, Beschreibendes Verzeichnis der amplonianischen Handschriftensammlung 543); Sentenzen-Kommentar l. I—III, Berlin. Staatsbibl. theol. lat. fol. nr. 97 (s. VAL. ROSE II, 1, nr. 572), Papierhs. (nicht: „chart.", wie CLEMEN a. a. O. 130 angibt) des 15. Jahrhunderts. Ein zweites Exemplar dieses Kommentars findet sich, was CLEMEN übersehen hat, in der Vatikana: Cod. Pal. lat. 337 (= STEVENSON I, p. 90). Leider fehlt auch hier das vierte Buch. Die Angabe STEVENSONS (l. I—IV) ist ungenau, wie mir die Verwaltung der vatikanischen Bibliothek (Mons. MERCATI) freundlichst mitteilt. Die Bezeichnung des Pal. lat. 336 als eine Schrift Wesels ist unbegründet und von STEVENSON ohne Nachprüfung aus einem Katalog des 17. Jahrhunderts übernommen.

[4] Cod. lat. Monac. 6971, vgl. N. PAULUS, Z. f. kath. Theol. 27, S. 601f. Die Bezeichnung „*exercicium*" ausdrücklich auf fol. 78. Über den Unterschied von *lectio* und *exercicium* werde ich Näheres in meiner Heidelberger Universitätsgeschichte beibringen. — Das Stück „*de anima*" (bei CLEMEN a. a. O. 130, Druckfehler: *de omnia*!) fol. 158ª—194ᵇ ist zwar von der gleichen Hand geschrieben, wie die vorhergehenden, weist aber durch sonst nichts auf die Autorschaft Wesels hin! ich möchte es also bis auf weiteres ganz fallen lassen.

[5] Auf die „Physik" konnte ich schon aus dem Grunde verzichten, weil in diesen Kommentaren überall eine ganz äußerliche Schultradition ohne eigene Stellungnahme zu philosophischen Problemen vorgetragen zu werden pflegt, zumal in den „*exercicia*".

nichts anderes dar, als einen ganz schulmäßigen Repetitionskurs des üblichen logischen Lehrstoffs und ergibt für die Zugehörigkeit ihres Autors zu der einen oder anderen philosophischen Schulweise gar nichts. Nicht einmal den Schluß, den man aus den Über- und Unterschriften dieser „Hefte" gezogen hat, daß Johann von Wesel in den Jahren 1462/3 zu Basel über Logik, also einen Gegenstand der artistischen Fakultät, gelesen haben müsse, obwohl er nachweislich als Theologieprofessor dorthin berufen war — eine höchst sonderbare Erscheinung! — möchte ich für zwingend halten[1]. Schulhefte wie die hier überlieferten pflegten diktiert, nicht „nachgeschrieben" zu werden; daß eine „Nachschrift" in der Tat nicht in Frage kommt, zeigt zum Überfluß der Duktus der Handschrift. Überdies wanderten sie in Abschrift von Hand zu Hand, ja unter Namen bekannter Lehrer von Ort zu Ort. Mit Sicherheit läßt sich nach alledem nur sagen, daß man in Baseler Studentenkreisen 1462 ein logisches Schulbuch unter dem Namen des 1461 dorthin berufenen Doktors der Theologie Wesel kopierte. Das ist alles.

Wesentlich mehr läßt sich aus dem — mit ziemlich großer Sicherheit nach Erfurt, und zwar vor 1458, zu datierenden[2] — Sentenzenkommentar entnehmen, obwohl er leider in den uns erhaltenen Exemplaren das wichtige vierte Buch, in dem u. a. auch die Lehre von Buße und Ablaß hätte behandelt werden müssen, nicht enthält[3]. Die unten nachfolgende Textpublikation bringt aus der Berliner Handschrift einige charakteristische Proben.

Eine Notiz KONRAD BURDACHS[4] machte nun kürzlich darauf

---

[1] Hier mag noch ein anderer Irrtum berichtigt werden. Der Wortlaut der von CLEMEN, DZGW, Neue F. II, Viertelj.hefte (1898), S. 149, Anm. 6, nach Gudenus wiedergegebenen *cedula rectoris* zwingt keineswegs zu dem Schluß, daß Wesel am 24. 3. 1460 nach Erfurt zurückgekehrt sei. Im Gegenteil: da man *procuratores sive syndicos* in einer Klagesache gegen ihn bestellen wollte, ist mit ziemlicher Sicherheit anzunehmen, daß er abwesend war. Vielleicht hatte er noch unbeglichene Schulden aus der Rektoratszeit an die Universitätskasse oder sonstige uneingelöste Verpflichtungen, vielleicht auch ohne Genehmigung der Universität Erfurt verlassen? Derartige Fälle sind mir in Heidelberg häufig begegnet.

[2] Die Abhaltung einer Sentenzenvorlesung gehörte zu den Pflichten des theologischen Bakkalars; Wesel promovierte in Erfurt vor 1458 zum lic. theol.

[3] Die von ROSE a. a. O. 507 angedeutete Vermutung absichtlicher Weglassung in den Abschriften hat angesichts der streng kirchlichen Haltung der ersten drei Bücher wenig Wahrscheinlichkeit für sich.

[4] Über die nationale Aneignung der Bibel und die Anfänge der germanischen Philologie, Festschr. f. MOGK, 1924, S. 259, Nr. 1 (auch separat erschienen).

aufmerksam, daß die Stockholmer Papierhandschrift des 15. Jahrhunderts, Philos. in folio nr. 1, jetzt V. a. 2., eine ganze Reihe bisher unbenützter, z. T. ganz unbekannter Abhandlungen Johann von Wesels enthalte. Es sind die im Textteil dieser Abhandlung unter B 1—11 publizierten bzw. inhaltlich beschriebenen Stücke, deren Photographien sich in meinem Besitz befinden. Nach Burdachs Mitteilung wäre dort auch noch eine Vorlesung Wesels über die 10 Bücher der aristotelischen Ethik, quaestiones de politica, eine lectura super yconomicorum (alles von Wesel) und ein (anonymer?) penarum infernalium tractatulus zu finden. In der Tat enthält der Codex (nach Mitteilung der Bibliothek):

1. Bl. 7^{r}: *Prohemium. Sicut dicit philosophus primo polliticorum in animali est . . .*
2. Bl. 8^{r}: *Ethica nicomacia stragelica are*^{t} *summi peripotheticorum principis foeliciter incipit. Omnis ars . . .* Expl. Bl. 141^{v}: *Dii deeque singuli decimi libri Monasticorum Arestotilis de nova translatione secundant pedem fauster.*
3. Bl. 152^{r}: *I Politicorum. Circa inicium primi libri polliticorum. Queritur primo:* [*Utrum*] *intencio propria pollitica sit de summo hominis bono . . .* Expl. Bl. 234^{r}: *. . . in corpore questionis. Et hec de libris polliticorum dicta sufficiant.*
4. Bl. 237^{r}: *Lectura super yconomicorum Arestotilis. Ex quo in tota phylosophia consideratur de bono hominis . . .* Expl. Bl. 247^{v}: *. . . per cuius amorem nos dignos efficiat. Quia caritas perfecta est Jhesus Christus in secula seculorum Amen.*
5. Bl. 248^{r}: *Yconomia stragelica Nicomacia Arestotelica foeliciter incipit. Iconomica et pollitica differunt non solum sicut domus et civitas . . .* Expl. Bl. 253^{v}: *. . . ad suam uxorem et filios et parentes. Laus Deo.*
6. Bl. 260^{r}: [ohne Rubrik] *Circa penarum infernalium tractatulum . . . Querebant eum inter cognatos et notos Luce* 2^{0}. *Quamvis enim illud verbum benedictum . . .* Expl. Bl. 267^{r}: *. . . ubi una cum dilecta matre tua virgine Maria cum omnibus sanctis et angelis in eternum te laudemus, qui es benedictus per infinita secula seculorum. Amen.*

Die bisher aufgezählten Stücke Johann von Wesel zuzuschreiben, liegt indessen kein Anlaß vor. Subskriptionen und Noten, die dies etwa motivieren könnten, sind nicht vorhanden. (Es scheint, daß Burdachs Angaben in diesem Punkte durch summarische Mitteilungen des alten, jetzt kassierten Kataloges veranlaßt sind?)

Nach einigen kleineren (gleichfalls anonymen) geistlichen Stükken Bl. 267ff. folgen Bl. 283—307 die unten sub B 1—11 aufgereihten Weselschen Stücke. Über den weiteren Inhalt des Sammelbandes berichtet BURDACH a. a. O. Für unsere Zwecke genügt es, zu erwähnen, daß er eine ganze Anzahl von Abschriften aus klassisch-römischen Autoren (Cicero, Persius, Horaz, Terenz) und eine Platoübersetzung des Lionardo Aretino — dies alles jedoch von einer etwas späteren Hand — enthält. Ohne Frage befand er sich also zeitweise im Besitz eines humanistisch Gebildeten[1].

* * *

Indem ich nunmehr aus diesen bisher unbenutzten Quellen das mir wichtig Erscheinende vorlege, muß ich seine systematische Ausbeutung den theologischen Fachleuten überlassen. Einige vorläufige Bemerkungen indessen zur Hervorhebung des Wesentlichen wird man mir gestatten; sie mögen zugleich zur Rechtfertigung der von mir getroffenen Auswahl dienen.

2. Der Erfurter Sentenzenkommentar.

Das erste, was an dem Erfurter Sentenzenkommentar (Hs.: Berlin) auffällt, ist die ungemeine Dürftigkeit des Inhalts wie der Form. Nichts von der üppigen Entwicklung eines kunstvollen Schematismus der Beweisführung, nichts von der strotzenden Fülle spitzfindiger Distinktionen, gelehrter Autoritäten, subtilster Einzelproblematik, die die großen Sentenzenkommentare des 14. Jahrhunderts, aber auch noch viele ihrer Nachzügler in der ersten Hälfte des 15. aufzuweisen pflegen! Statt dessen ein ganz mageres Schema rasch abgehandelter Konklusionen, die Quästionenform rein äußerlich als Mittel benutzt, um aus der viel reicheren Problematik des Lombarden diese und jene Einzelfrage — zu jeder „Distinktion“

[1] Herr Dr. WIESELGREN, Direktor der Handschriftenabteilung der Stockholmer Königl. Bibliothek, stellt mir folgende Beschreibung des mächtigen Folianten zur Verfügung: Höhe 33 cm, Breite 22 cm und Dicke 10 cm. Der Einband besteht aus Holzscheiben, 1 cm dick und mit Leder überzogen. Die Ornamentik zeigt dasselbe Muster wie so viele andere deutsche Hss. aus dem 15. Jahrhundert (Bleistiftprobe in meinem Besitz). Wasserzeichen des Papiers: Ochsenkopf von oft vorkommendem Typus. Ältere Provenienzmarken fehlen infolge moderner Ausbesserung des Rückens (wohl Anf. 19. Jhd.). Der Band war nach Ausweis des alten Katalogs (Sign. U 118 : 10) schon im 17. Jahrhundert den Königl. Sammlungen auf dem Stockholmer Schloß einverleibt. Signatur im Handschriftenkatalog von 1734: Phil. in folio nr. 1.

gewöhnlich nur eine — herauszufischen: nur das Allerwichtigste aus der Dogmatik soll dem hörenden bzw. lesenden Schüler in möglichst handlich-knapper Form vorgesetzt werden[1]. Es handelt sich um ein Schulbuch, einen Abriß, und die klare Übersichtlichkeit, die gewollte Knappheit auch der sprachlichen Form — fast in jedem Satze spürbar — ist wohl der einzige Vorzug, den man diesem Spätwerk nachrühmen kann. Aber mit einer unendlichen Masse gelehrten Ballastes ist zugleich auch der Geist ausgetrieben. Die Verwirrung des jugendlichen Hörers durch die Häufung kontroverser Meinungen und Autoritäten ist glücklich vermieden. Dafür reicht aber auch die Gelehrsamkeit des Verfassers kaum noch bis in jene Tiefe, wo die großen, prinzipiellen Auseinandersetzungen anheben. Es ist — im ganzen — mehr auf eine Darlegung des unbestrittenen Gemeingutes aller Schulen, als auf eine ernsthafte Erörterung und Lösung viel umkämpfter Probleme abgesehen. Wo solche Fragen dennoch zur Sprache kommen, da führt dieses Bestreben leicht zu trivialen, ausweichenden Antworten.

Es ist deshalb nicht leicht, aus dem eintönigen Grau des Schulbuchs eine bestimmte Parteifarbe des Autors herauszufinden. Zwar fehlt es nicht ganz an Kennzeichen; im ganzen aber bildet die Schrift einen neuen Beleg für die Verwaschenheit der Schulgegensätze in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, für die geringe prinzipielle Bedeutung des eben damals angefachten Streites zwischen via moderna und via antiqua. Alle großen Namen der Hochscholastik werden als Autoritäten nebeneinander angerufen: Thomas (am meisten zitiert), Alexander, Bonaventura und Scotus, aber auch Spätere, wie Egidius Romanus, Thomas von Straßburg u. a. m.[2]. Was uns am meisten interessiert, ist die Stellungnahme Wesels zu den Fragen, die er später ketzerisch beantwortet hat. Und wenn auch leider das Wichtigste, die Sakramentenlehre, fehlt, so bieten sich immerhin einige andere Punkte zur Vergleichung dar.

---

[1] Im ersten Buch wird zunächst der wesentliche Inhalt jeder „Distinktion" des Lombarden kurz erläutert, und zwar ganz elementar, alsdann zum Abschluß je eine *quaestio* angefügt. Deren Schematik ist sehr einfach: *divisio* (fällt oft weg), *notanda*, *conclusio*, *argumenta pro* (ganz kurz), Einwände (*dubitaciones*) mit kurzer Begründung, *responsio* (Lösung der Einwände). Vom 2. Buch an vereinfacht sich dieses Schema noch mehr. Es bleibt gewöhnlich bei je einer *questio* zu jeder Distinktion des Lombarden, und diese wird sofort durch *conclusiones* mit allereinfachsten Argumentationen beantwortet.

[2] Okkams Name ist mir nicht aufgefallen. Okkamistisch ist aber die Erbsünden- und Gnadenlehre, s. u.!

Von allen Häresien, die das Inquisitionsgericht später feststellte, fand der Glossator unseres Prozeßberichtes wirklich gravierend nur eine: die Leugnung des „*filioque*" im Meßkanon[1]. Nun zeigt die Vergleichung des Sentenzenkommentars (I, 11 u. 29; s. Textteil sub A 1) ganz deutlich, daß Johann von Wesel nicht nur ursprünglich in dieser Frage durchaus kirchlich korrekt gelehrt hat, sondern daß er sich des Ketzerischen seiner späteren Meinung voll bewußt gewesen sein muß: er selber zitiert dort aus den Dekretalen den Konzilsbeschluß von Lyon, der die Leugnung des „*filioque*" (und zwar genau in der späteren Weselschen Formulierung) verdammt! Es war also eine bewußte Keckheit, auch in dieser Frage sich über Konzilsbeschlüsse und geltendes kirchliches Recht hinwegzusetzen. Er berief sich darauf, daß die hl. Schrift von dem „*filioque*" nichts wisse; vielleicht (man möchte sagen: wahrscheinlich) hat ihm dafür der Lombarde als Quelle gedient, der eben in I 11 u. a. darlegt, daß die griechische Kirche dasselbe Argument gebraucht und sogar eine Reihe von Stellen der Evangelien, insbesondere bei Johannes, für sich hat[2].

Deutlicher noch klärt sich der Ursprung jener Gedanken auf, die ihn später zur Leugnung der Erbsünde (im Ketzerverhör) führten. Was Johann von Wesel im Sentenzenkommentar darüber lehrt (A 2), läßt sich ohne weiteres als die in der Spätscholastik — insbesondere okkamistischer Richtung — weitverbreitete negative Auffassung der Erbsünde erkennen: nicht *concupiscentia* (von der gar nicht die Rede ist), nicht eine positive, von Adam her vererbte Befleckung und Verderbnis der menschlichen Natur soll ihr Wesen sein, sondern die rein negative Bestimmung der *carentia iusticie originalis*. Zwar wird (ebenfalls im Sinne der Okkamisten) ein *fomes peccati* anerkannt; dabei schließt sich Wesel, diesmal unter ausdrücklicher Berufung auf die *moderni* im Gegensatz zu den *antiqui*, der okkamistischen Meinung an, daß es sich um einen vererblichen Zustand des körperlichen, nicht des seelischen Lebens handle, der ein gewisses Übergewicht sinnlicher Neigungen über das ethische Wollen zur Folge hat. Aber dadurch wird die voll-

[1] Duplessis d'Argentré, Coll. iudic. de novis erroribus (1728) I, 2, p. 298. Die Leugnung: Paradoxa, ibid. 292; Verhör Punkt 7: ibid. 294, 296. Ebenso bei Clemen, DZGW, N. F. 2 (1897/98), S. 167, 169. — Über das „filioque" im sog. Nicäno-Constantinopolitanum des abendländischen Meßkanons vgl. Seeberg, Dogmengesch. II, 151 ff.; III, 59 ff. und Loofs Symbolik I, 48 ff., 50 ff.

[2] Vgl. dazu besonders das zweite Verhör, d'Argentré, l. c., 296, Spalte 2.

kommene Willensfreiheit des Menschen so wenig eingeschränkt, daß sich gleichwohl der Satz ergibt: *peccatum* (*originale*) *nichil est nec habet causam nisi actuale peccatum primi parentis.* Die ganze Lehre führt demnach hier noch nicht über die schulmäßig-kirchliche Tradition hinaus. Anderseits deutet die Definition der Erbsünde als „*nihil*" bereits auf ihre spätere radikale Leugnung vor; es bedarf nur noch des völligen Verzichts auf den *fomes peccati*, und die Ketzerei ist fertig ausgebildet. Wenn (nach dem Sentenzenbuch) die „Erbsünde" der noch ungetauften Kinder ausschließlich darin bestehen soll, daß sie noch keine guten Werke getan haben, so ist der Sprung von da zur völligen Leugnung der Erbsünde in den noch Ungeborenen, aber bereits Empfangenen (die man ihm als häretisch im Ketzerverhör vorwarf) nicht mehr weit. Übrigens wird uns der erste Marientraktat der Stockholmer Handschrift (B, 5) über diese Dinge noch viel genaueren Aufschluß geben.

Der hiernach bereits erkennbar gewordene okkamistische Standpunkt des Verfassers bestätigt sich sogleich in der Auffassung der Taufe und der sakramentalen Gnade überhaupt: an sich könnte Gott die Sünde erlassen auch ohne Eingießung der Gnade, durch bloße Nichtanrechnung jener „*carentia iusticie originalis*"; aber er zieht es (*lege ordinata*, würde Okkam sagen) vor die *gratia gratum faciens* als „Äquivalent" der fehlenden *iusticia originalis* im Sakrament zu verleihen[1]. Und ebenso erscheint die skotistisch-okkamistische Unbedingtheit der göttlichen Präscienz und Prädestination in der üblichen spätscholastischen Formulierung wiederholt (A, 3)[2].

Hiernach könnte man eine Wiederholung okkamistischer Formeln auch in der Gnadenlehre erwarten. Doch wird die kompilatorische und oberflächliche Arbeitsweise des Autors gerade hier, diesen meistumstrittenen Problemen gegenüber, besonders fühlbar (A, 4). — In der Frage, ob wir die Seligkeit *de congruo* oder *de con-*

---

[1] Ähnlich im großen Marientraktat (B 5, gegen Ende): die *parvuli nati non habent iusticiam originalem, quia dator iustitie . . . non dedit illis, quod non voluit.* — Aus demselben Motiv entspringt sicherlich der *articulus additionalis* des Ketzerverhörs (bei d'Argentré 296): *Deus potest gratiam conferre habenti usum rationis absque omni motu liberi arbitrii . . . Deus potest dare gratiam hujusmodi habenti usum rationis non facienti, quod in se est.* An das augustinische *sola gratia*, wie es Wessel und Goch erneuerten und vertieften, ist hier sicherlich nicht zu denken, wohl aber an die *potestas absoluta dei* im Sinne der Skotisten und Okkamisten.

[2] Vgl. auch die entsprechende Stelle der Paradoxa, d'Argentré 291' Sp. 2, die sich hiernach erklären dürfte.

digno verdienen, vermeidet er überhaupt eine eigene Stellungnahme und versteckt sich hinter Thomas; die (von einzelnen *moderni* behauptete) Möglichkeit, die Gnade aus eigener Kraft zu verdienen, leugnet er radikal auch für die *gratia gratis data*; und was er über die Möglichkeit guter Werke der Menschen *sine speciali dei adiutorio* sagt, sucht offensichtlich zu vermitteln: er hält sich an die älteren Formeln der Hochscholastik und vermeidet die pessimistische Auffassung der Neuaugustinianer; andere Sätze (so der unter A 4 zuletzt mitgeteilte) erinnern deutlich an das „*facere quod in se est*" der Okkamisten. Im ganzen erhebt sich die Auffassung des Gnadenvorgangs nicht im geringsten über das Niveau jener ganz äußerlichen Kooperanz von menschlicher Willensfreiheit und *adiutorium dei*, wie die vulgäre spätokkamistische Tradition sie lehrte.

3. Die Stockholmer Sammelhandschrift.

Dieses Bild des typischen, im breiten Strome des Schulokkamismus schwimmenden Vertreters der Spätscholastik ließe sich aus den Stücken der Stockholmer Handschrift noch um viele Einzelzüge bereichern. Stärker indessen interessiert uns, was sich darin an oppositioneller Kritik am dogmatischen Herkommen findet.

Sämtliche Stücke gehören zu der in Deutschland damals bereits stark entwickelten populärtheologischen Schriftstellerei, die unvergleichlich mehr als die eigentliche rein gelehrt-scholastische Arbeit das Interesse der deutschen Schultheologen gefangen nahm. Wir sehen einen praktischen Seelsorger vor uns, der mit lebhaftem Eifer alle möglichen religiösen und kirchenrechtlichen Fragen, wie sie ihm sein Beruf täglich vor Augen stellt, ergreift und literarisch behandelt. Da wird ein Karthäusermönch beraten, der sich mit Skrupeln über gewisse Konsequenzen seines Keuschheitsgelübdes quält (B 2), ein Ehemann über seine Pflichten gegenüber seiner Frau belehrt, die ehemals Keuschheit gelobt, trotzdem sich aber verheiratet hat (B 4). Ein Sermon richtet sich gegen die Einführung eines neuen kirchlichen Marienfestes (B 6)[1], ein größerer Traktat nimmt Partei in einer der meisterörterten theologischen Streitfragen der Zeit: er sucht Beweise zusammen für die unbefleckte Empfängnis Mariä, gestützt auf einen Kanon der Baseler Reform-

[1] Wesels Autorschaft scheint mir nicht nur durch die Stellung des Stückes mitten zwischen Weselschen Schriften, sondern vor allem durch die enge Verwandtschaft des Inhalts mit den andern Stücken gesichert zu sein.

synode (B 5). Eine andere Schrift kämpft gegen den Aberglauben der Astrologie (B 3), und eine Synodalpredigt von 1468 gibt uns Gelegenheit, die rhetorische Kunst des berühmten Wormser Dompredigers an einem ausgezeichneten Beispiel zu studieren (B 11). Der Ablaßtraktat, den wir früher allein im Wortlaut kannten, ordnet sich also jetzt in eine ganze Reihe von Arbeiten derselben literarischen Gattung ein — auch er (wie man längst erkannt hat), ähnlich wie Luthers Ablaßthesen hervorgegangen aus Bedürfnissen der seelsorgerlichen Praxis. Von den Schriften, die Wesel selber im Verhör als von ihm verfaßt bezeichnete[1], läßt sich freilich auch jetzt nur die über den Ablaß wiedererkennen: das Vernichtungswerk des Ketzerrichters scheint also gründlichen Erfolg gehabt zu haben.

Theologisch am wenigsten ergiebig ist der kleine Traktat über die Astrologie (B 3). Daß die kirchliche Wissenschaft, und so auch die deutsche Theologie des 15. Jahrhunderts, mit Eifer gegen die Beschränkung menschlicher und göttlicher Willensfreiheit, gegen die Minderung sittlich-religiöser Verantwortlichkeit jedes einzelnen für seine Taten angekämpft hat, die aus dem Glauben an die Schicksalsgewalt der Sterne zu folgen schien, ist längst bekannt. Gerade die okkamistische Schule mit ihrer gesteigerten Betonung jener ethischen Grundbegriffe und ihrem nüchternen, streng aristotelischen Wissenschaftsbegriff hat sich gern an diesem Kampf beteiligt. So sind unter dem Namen ihres Führers Heinrich von Langenstein mehrere Abhandlungen gegen den astrologischen Aberglauben überliefert[2], und auch die Heidelberger Theologen haben mancherlei Traktate zur Bekämpfung des Aberglaubens geschrieben[3]. Freilich: nicht selten war die ablehnende Haltung der scholastischen Theologen innerlich unsicher — man begnügte sich gern mit dem Satze: „*inclinant astra, non necessitant*", um so die menschliche Willensfreiheit mit den astralen Einflüssen zu vereinigen[4],

---

[1] 1. *Super modo obligationis legum humanarum ad quendam Nicolaum de Bohemia vel Polonia.* 2. *De potestate ecclesiastica.* 3. *De indulgentiis.* 4. *De ieiuniis* . . . Duplessis d'Argentré, a. a. O., I, 2, 293.

[2] Siehe F. W. Roth, Beiheft I, 2 zum Zentralbl. f. Bibliothekwesen (1888), S. 97. Veröffentlicht ist von diesen Traktaten m. W. noch nichts.

[3] Darüber Näheres in meiner Universitätsgeschichte. Vgl. einstweilen: Hansen, Quellen und Unters. z. Gesch. d. Hexenwahns, 67ff., 71ff.; Franz, Nik. Magni de Jawor, 84ff., 115, 121, 151ff., 193ff. (über Nik. Magni und Joh. v. Frankfurt).

[4] Vgl. Boll-Bezold, Sternglaube und Sterndeutung (3. Aufl. 1926), 39,

oder fand andere Kompromißlösungen. Demgegenüber scheint mir die unbedingte Entschlossenheit, mit der Johann von Wesel jeden Einfluß der Gestirne auf die irdische Welt außer der bloßen *illuminacio* ablehnt[1], recht bemerkenswert — solange nicht etwa eine ältere Vorlage seines Schriftchens nachgewiesen ist. Der Satz: „*Astra sicut non necessitant inferiora, sic nec inclinant ea*" klingt fast wie eine bewußte Ablehnung der üblichen Kompromisse! Übrigens wird man in diesem Zusammenhang auch hinweisen dürfen auf seine entschlossene Leugnung aller Wirksamkeit geweihter Wässer, Palmen, Salböle, Kerzen u. dgl. m.[2]. Dasselbe skeptisch-rationale Denken des Aristotelikers äußert sich in dem einen wie in dem anderen Fall.

Zur Beurteilung der eigentlich theologischen Stücke fehlt uns leider fast durchweg das wichtige Hilfsmittel der Datierung. Nach den eigenen Aussagen des Magisters im Verhör müßte man annehmen, daß er seine eigentlich ketzerischen Überzeugungen seit Anfang der 70er Jahre (etwa 1473) gewonnen hat[3] (also in hohem Greisenalter, da er 1479 als fast 80jähriger, altersschwacher Greis erscheint, körperlich außerstande, den vorgeschriebenen Fußfall vor dem Gerichtshof auszuführen). Tatsächlich entwickelt er in dem 1470 geschriebenen größeren Marientraktat bereits vollständig seine (später als pelagianisch verurteilte) Erbsündenlehre, und in dem Briefwechsel mit Johann von Kaiserslautern von 1472[4] bereits alle wesentlichen Elemente der später verurteilten Irrlehren über die Kirchengewalt. Weitere chronologische Anhaltspunkte zur Beurteilung seiner inneren Entwicklung fehlen. Denn die auf 1468 datierte Synodalpredigt (B 11), vor Klerikern gehalten, läßt von vornherein (auch ihrem Thema nach) eine Äußerung kritisch-oppositioneller Art kaum erwarten. Immerhin scheint der Eingang

---

41, 116. Thorndike, A history of magical and experimental science (1923, New York) II, capp. 58—62. Auch Nikolaus Magni in seinem tractatus de superstitionibus meint: „*Licet astronomi vel demones coniecturando seu secundum legem astrorum, utpote quando divinatur stella, que habet impressionem super diversos humores dispositive ad diversos mores, et huius modi asserciones, possint vera predicere, extendendo tamen ultra vim astrorum solum diabolica consequencia graviter incipiunt errare, immo et sepe falsa pronunciare, nisi assit diabolus quidam* (C.l.m. 5867, fol. 152v, coroll. 4).

[1] Sogar die Erzeugung von Ebbe und Flut durch die Anziehungskraft des Mondes zieht er lebhaft in Zweifel!

[2] Ketzerverhör, *articuli additionales*, bei d'Argentré 296.

[3] Vgl. DZGW II, 172.

[4] Irrige Datierung durch Paulus, Katholik, 1898, S. 56.

anzudeuten: 1. daß der Redner, schon öfter zu demselben Zweck von seinem Bischof verwendet, sich auf Widerspruch gefaßt macht[1]; 2. daß man seine Geringschätzung der üblichen scholastischen Art des Argumentierens als bloße „Rhetorik" in der Versammlung kannte (dasselbe Motiv klingt noch einmal in dem Briefwechsel mit Johannes de Lutra an[2]!). Dazu kommen gewisse skeptisch klingende Wendungen, die einen Zweifel des Redners an der inneren Berechtigung des Zölibats andeuten könnten[3]; was er dagegen über das Fasten sagt (die Gesinnung, nicht die äußerliche Handlung sei wesentlich) ist wohl noch ganz konventionell zu verstehen[4] — wie denn überhaupt diese Bußpredigt Wesels — bei großer stilistisch-rhetorischer Gewandtheit und recht unscholastischer Schlichtheit der Form — über eine äußerliche Wiederholung konventioneller Motive nirgends hinauskommt; man spürt das doppelt beim Vergleich mit der ganz innerlichen, tiefreligiösen Art, in der etwa gleichzeitig Pupper von Goch das von Wesel zugrunde gelegte Thema vom Zöllner und Pharisäer zur Kritik äußerlicher Werktätigkeit des geistlichen Standes zu gebrauchen weiß[5].

Derselbe Eindruck drängt sich auf, wenn man die Warnung Wesels vor dem Ablegen unbedachter Gelübde, wie sie der seelsorgerliche Ratschlag für den Karthäuser enthält (B 2), mit der tief eindringenden Kritik Gochs am Mönchsgelübde vergleicht: dessen unbeirrbares Dringen auf Freiwilligkeit der Gesinnung statt äußerlichen Zwanges[6] findet bei unserem Scholastiker keinerlei Parallele[7].

---

[1] Von den betr. Sätzen wird man freilich das meiste als bloßen rhetorischen Schmuck ohne sachliche Bedeutung betrachten müssen.

[2] Siehe B 1, nr. d, zu Anfang.

[3] Vgl. Ketzerverhör Pkt. 21—23. Freilich hält er unmittelbar vorher denen, die da sagen: „*in sacro ordine suscepto non voveo castitatem nec est de essentia ordinis aut habitus aut votum castitatis, quare incontinens factus non ero sacrilegus*", die entgegenstehenden Bestimmungen des C. 6 D. 23 (Friedberg I, 81) entgegen. Daß er diesen Standpunkt (Zölibat als menschliche Satzung verbindlich) dauernd festgehalten hat, zeigt B 1, b. Darüber s. unten bei der Besprechung von B 1 das Nähere!

[4] Über seine spätere Ablehnung der Fastengebote s. u.!

[5] Vgl. Clemen, Goch 106f., und Gochs *dialogus* bei Walch, Monim. I, fasc. 4, 99ff.

[6] Vgl. Clemen, Goch, 167ff. Auch im Ketzerverhör Wesels (Punkt 21) ist davon nicht die Rede; seine Kritik des Mönchtums scheint sich dort auf die Feststellung zu beschränken, daß auch das Gelübde nicht den Himmel verdient, und daß letzten Endes die *gratia dei*, nicht die mönchische Leistung entscheidet.

[7] Hinzuweisen ist indessen auf ganz ähnliche Warnungen Wessels vor *stultae promissiones:* Opera (Amsterdam 1617) 752f.

Was Goch und Wessel Gansfort betrieben, war ein Kampf gegen die Erstarrung der Kirche zu einer Rechtsanstalt, für ihre Neubeseelung als religiöse Liebes- und Geistesgemeinschaft; an die Stelle äußerlichen Gehorsams gegen juristisch verbindliche Gesetze und Vorschriften wünschten sie überall freies Wirken des Geistes, freiwillige Tat aus frommer Gesinnung, zu setzen. Von diesen ihren zentralen Ideen findet man bei Johann von Wesel nichts. Auch in den Schriften nicht, die nunmehr deutlicher als die bisher betrachteten seinen Übergang zur Kritik des kirchlichen Herkommens erkennen lassen. Trotz seiner Angriffe auf den überlieferten Kirchenbegriff macht er sich von dem halbjuristischen Denken der spätmittelalterlichen Theologie niemals wirklich los: schon daß er mit so großer Vorliebe die kanonischen Rechtsbücher zitiert (gelegentlich auch unbedenklich als gültige Autorität) und aus ihnen (nächst Petrus Lombardus) einen großen Teil seiner Augustin- und sonstigen Väterzitate entnimmt, ist dafür bezeichnend. Im Grund läuft alle seine Kritik darauf hinaus, an die Stelle der patristischen Autoritäten, Konzilsbeschlüsse und Papstdekrete ein neues Gesetzbuch (freilich von sehr viel beschränkterem Umfang) zu setzen: die *lex evangelica*, d. h. die Vorschriften des Neuen Testaments, insbesondere (aber nicht ausschließlich) Christi in den Evangelien.

In fast allen Schriften wird diese Fundamentalfrage der Weselschen Theologie erörtert: welche Autorität in geistlichen Dingen bindend sei. Die Marienpredigt (B 6) stellt den Satz auf: die Einrichtung eines kirchlichen Festes müsse entweder sich gründen auf die Autorität des Evangeliums, oder auf die Vernunft, oder auf göttliche Offenbarung oder auf Bestätigung durch Wunderzeichen[1]. Ohne solche Begründung dürfe die Kirche keine Institution treffen, auch der Papst nicht; dessen Schlüsselgewalt — die sich übrigens in keiner Weise von der allen Jüngern und damit der gesamten Kirche übertragenen unterscheidet — bezieht sich nur auf die rein geistliche Funktion des sakramentalen Amtes. In dem ersten Marientraktat (B 5) wird hierzu ergänzend ausgeführt, daß echte Offenbarung sich immer durch Mirakel kenntlich mache — eine Auffassung, die der Verfasser dann im Ablaßtraktat benützt, um die Autorität der dogmatischen Entscheidungen des kanonischen Rechts zu erschüttern: die Verfasser der *canones*, auch soweit es sich um Päpste handelt, sind außerstande, die Echtheit ihrer Inspiration durch Mirakel zu beweisen (B 10).

[1] Ähnlich in dem Briefe B 1, b, unter 1.

Die Autorität des kirchlichen Amtes als solche bedeutet unserm Theologen demnach gar nichts; sie bedarf ihrerseits der Stütze entweder durch mirakulöse Sonderoffenbarung — oder durch die Bibel oder die Vernunft. Auch für rein juristische Entscheidungen gilt das: auch da steht über dem Papste und den kirchlichen Oberen überhaupt das *ius divinum* und das *ius naturale*[1]. Wo diese widersprechen, gilt das kirchliche Gebot oder Verbot (z. B. in der Frage der Ehehindernisse)[2] nichts vor Gott (B 4).

Biblische und Vernunftkritik — das sind denn auch die Waffen, mit denen Johann von Wesel — genau wie einst Wiklif![3] — in dogmatischen Fragen gegen die gemeinscholastische Überlieferung kämpft. Den Ausgangspunkt bildet freilich immer — wie bei allen Ketzern des Spätmittelalters — die laut verkündete Bemühung, den ursprünglichen Sinn des Evangeliums gegen spätere Entstellung wieder zu Ehren zu bringen; daß aber tatsächlich Erwägungen menschlicher *ratio* dabei eine erhebliche Rolle spielen, zeigt besonders lehrreich die Erörterung über das Wesen der Erbsünde im ersten Marientraktat (B 5).

Er geht darin aus von der Behauptung: eine Unterscheidung zwischen *peccatum originale* und *actuale* sei in den heiligen Schriften nicht zu finden und erst durch Augustinus aufgebracht. Seine Definition des *peccatum originale* als reine Negation der *iusticia originalis*, radikaler ausgedrückt als „*nihil*", kennen wir schon aus dem Sentenzenkommentar. Aber dort war, im Sinne der gemeinokkamistischen Tradition, der *fomes peccati*, als ein körperliches Erbe der Menschheit von Adam her, immer noch erhalten geblieben. Jetzt wird j e d e s Erbe dieser Art mit Argumenten rein menschlich-rationaler Art geleugnet: sie entstammen durchaus der Rüstkammer einer spitzfindigen scholastischen Dialektik.

Eben damit aber verwickelt sich unser Autor in die Schwierigkeit, den Wortlaut zahlreicher Bibelstellen, insbesondere aus den paulinischen Briefen und aus dem Alten Testament, wenigstens in der herkömmlichen Auslegung der Kirche, wider sich zu haben. Mit ihnen beginnt er nun im zweiten Teil der Abhandlung ein überaus hitziges und—wie mir scheint—nicht überall glücklich verlaufen-

[1] Genau entsprechend in dem Briefe B 1, b: „. . . *doceatis me ratione vel divina auctoritate*".

[2] Vgl. dazu Ketzerverhör, *articuli additionales*, DZGW. II, 171, Abs. 7.

[3] Vgl. Kropatschek, Das Schriftprinzip der luther. Kirche I (1904), S. 346ff.

des Gefecht. Seine einzelnen Stadien brauchen wir hier nicht zu verfolgen; an allen Punkten wird die Auslegung Augustins und der Glosse widerlegt. Daß es dabei zuweilen etwas gewaltsam hergeht, stört die Zuversicht des Verfassers so wenig, daß er vielmehr triumphierend verkündet: „*Si nullus umquam doctorum confinxisset hoc vocabulum 'peccatum originale', nihilominus salvarentur in veritate omnes scripture fidei et sacre.*" Und doch sieht man deutlich, daß letzten Endes Erwägungen der Vernunft, nicht solche echt religiöser Art hinter seinen Deutungen stehen. Für seine These, daß die Neugeborenen ohne positive Sündenbefleckung sind und darum, wenn sie ungetauft sterben, nur mit *carentia glorie*, nicht aber mit *pena sensibilis* bestraft werden, weiß er schließlich keinen anderen Beweis, als den, daß es die „Gerechtigkeit" so erfordere.

Noch schwieriger wird seine Position im dritten Teil des Traktats, wo er sich mit dem Sinn der Kindertaufe beschäftigt und nun beweisen muß, daß dieses Sakrament, wenn es neugeborene Kindlein empfangen, nicht der Abwaschung von Sünden dient. Gerät er doch damit in offenen Widerspruch zu einem der bekanntesten Konzilsdekrete der alten Kirche[1]! Aber das macht ihm geringe Sorge. Im Gegenteil: er entrüstet sich, daß die Konzilväter (darunter Augustin), ein so geringer Teil der katholischen Kirche, es gewagt hätten, ihre Meinung als die allgemeine und von jeher gültige auszugeben! In Wahrheit habe doch erst Augustin sie aufgebracht! Immerhin fühlt er selbst, daß seine Berufung auf die „Gerechtigkeit" Gottes seltsam kontrastiert zu der auch von ihm festgehaltenen Lehre, daß die ungetauften Kindlein der *iusticia originalis* entbehren müssen: das Vernunftprinzip, in diese dunklen Zusammenhänge einmal eingeführt, gerät mit sich selbst in Widerspruch, und auch ihm bleibt schließlich nichts übrig, als sich (mit echt okkamistischer Wendung) hinter die Irrationalität der göttlichen Ratschlüsse zu verschanzen.

Nach alledem sieht man deutlich, wie diese Leugnung der Erbsünde unmittelbar aus einer logisch konsequenten Übersteigerung okkamistischer Gedankenreihen erwachsen ist: die Beschränkung der Willensfreiheit und Verantwortlichkeit des Menschen, die im

[1] Dieser letzte Teil des Traktats scheint denn auch Wesels Gegnern den Hauptanstoß gegeben zu haben. Auf ihn weist später Wigandus Wirt (in dem unten, Abschnitt 5 zu besprechenden *Dialogus apologeticus contra Weselianicam perfidiam*) besonders triumphierend hin bei dem Versuch, die Abscheulichkeit seiner Ketzereien zu demonstrieren.

Gedanken erblicher Belastung von Adam her zu liegen schien, wird als solche radikal abgewiesen. Äußerlich betrachtet ist es eine ähnliche Erweichung und Auflösung des grausam konsequenten augustinischen Sündenbegriffs, wie sie auch von Wessel Gansfort und Pupper von Goch geübt wird. Aber die Motive sind doch ganz verschieden. Bei Goch freilich glaubt man immerhin ein Fortklingen okkamistischer Gedankenreihen zu beobachten — nur daß er viel konservativer als Wesel sich begnügt, die augustinische Tradition ein wenig abzuwandeln, statt sie umzustoßen[1]. Aber auch bei ihm steht dahinter eine veränderte religiöse Grundhaltung, die dann bei Wessel Gansfort den Sündenbegriff völlig bestimmt: eine mystische Auffassung des Erlösungsvorgangs als Einswerden mit Gott, eine Vermischung metaphysischer mit ethischer Betrachtungsweise, der die Sünde mehr als Unvollkommenheit, als Abstand vom Ziel auf dem Wege zur Vollendung begreiflich ist, denn als positive Verderbnis, die den ewigen Bruch mit Gott zur Folge hat. Für Wessel Gansfort, der diese Gedanken am feinsten und konsequentesten durchgebildet hat, wird die „Erbsünde" zum Ausdruck der natürlichen Unvollkommenheit der Menschheit, der immer wieder der Hang zum *amor sui* vor die Gottesliebe sich drängt; die augustinische Vorstellung von der großen Menschheitstragödie und dem Fluch des ersten Sündenfalls wird nicht geleugnet, aber sie wird (dank der Sühnetat Christi) ein Stück abgetaner Vergangenheit, gleichgültig gegenüber der jederzeit fortbestehenden Möglichkeit, daß der Mensch sich mit Gottes Hilfe zum *amor Dei* und damit über den Zustand seiner Unvollkommenheit erhebt[2]. Das Moment der „Anrechnung" einer nicht beglichenen Schuld durch Gott — für den Okkamisten der Zentralbegriff der Erbsündenlehre — ist hier ins Wesenlose verblaßt.

Enger als in diesen rein religiös-dogmatischen Fragen berühren sich, wie es scheint, die Ansichten der drei Reformtheologen in den Erörterungen über Ursprung und Ausdehnung der kirchlichen Schlüsselgewalt. Im Streite Wesels mit seinem früheren Erfurter Kollegen, dem Mainzer Domprediger Johann de Lutra (B 1)[3] wird

[1] Vgl. Clemen, Goch 95, 99ff., 198, 216f.

[2] Vgl. van Veen, PRE XXI, 136ff. — Fizély, Wessel Gansfort (Gött. Diss.), Léva 1911, S. 34ff.

[3] Über ihn bemerkt Wigandus Wirt in seinem Dialogus apologeticus (Hain-Copinger 16219, s. u. Kap. 5), daß auch er dem Ketzerprozeß Wesels beiwohnte: *Egregius et famosissimus magister Johannes de Lutrea predicans*

diese Materie in weitem Umfang diskutiert, ausgehend von der Frage, ob der Papst und die Konzilien berechtigt seien, etwas bei Strafe der Todsünde zu gebieten, und ob der Papst Christi Stellvertreter sei. Wäre nicht die Form des Briefwechsels, so möchte man glauben, hier die von Johann im Ketzerverhör erwähnte, uns unbekannte Schrift *de potestate ecclesiastica* in Händen zu haben; ihren Inhalt jedenfalls wird man sich danach einigermaßen vergegenwärtigen können.

Gleich das Ausgangsthema des Ganzen findet sich schon bei Wessel Gansfort in dessen Schrift „*de potestate ecclesiastica*": „*Canones et statuta . . . non possunt sub poena peccati mortalis praecipere, nisi quando praevaricatio inobedientis de se mortalem stulticiam implicat*[1]." Die Wahrheit des Satzes ergibt sich bei Wessel aus dem Zusammenhang einer ganz neuen, tiefsinnig begründeten Auffassung des Priestertums, das aller obrigkeitlichen Befugnis entkleidet, nur noch die Rolle des Seelenarztes spielen soll, der zwar Ratschläge erteilen, aber nicht eigentlich befehlen darf. Eine so systematische Gedankenentwicklung ist in unserem Briefwechsel schon dadurch verhindert, daß Wesels Opponent (a) in recht naiver Weise seine Bedenken gegen die Weselschen Thesen einmal mit der Autorität des großen Gerson[2], zum andern mit der Aufzählung einer langen Reihe von „*incongruentia*", von bedenklichen Konsequenzen begründet, die sich aus ihnen für die kirchliche Lehre und Praxis ergeben würden; in der Einzelwiderlegung dieser Einwände bewegt sich die ganze Erörterung.

Die Autorität Gersons wird kurzerhand über den Haufen gerannt durch gehäufte Bibelzitate, die beweisen sollen, daß Gott sich selber das Herrscher- und Richteramt vorbehalten hat (b).

---

ecclesie majoris, cuius scripta in Wesaliensem et plura et preclara vidimus. Vgl. ferner Falk, Zentralbl. f. Bibliothekswesen 15 (1898), 119ff. Danach hat er u. a. einen Sentenzenkommentar, 1482 gedruckte quaestiones in libros A. de anima, sowie unter kleineren Abhandlungen auch die folgende geschrieben: Utrum omnes libri nostrae bibliae et praecipue tales quoad omnes assignificationes suas in sensu literali sint divini seu divina revelacione conscripti.

[1] Farrago (1522) Bl. 35v (= Opp. l. c. 755f.); ähnlich in: de sacramento poenitentiae (Opp. 808, sub 21): *Quodsi papa in his, quae mere divini juris sunt, nihil precipere potest, utputa de diligendo Deum: non potest praecipere in vim peccati mortalis, ut sui canones serventur. Unde canones directiones sunt, et sapientum consilia.* — Vgl. auch Fizély 57.

[2] Dessen fast kanonische Autorität im 15. Jahrhundert wird u. a. auch durch den großen Brief Wessels an Jak. Hoek (Opp. 880ff.) illustriert.

Freilich geschieht das — zunächst — ganz äußerlich, ohne den Versuch einer systematischen Entwicklung seines eigenen Begriffs vom Priestertum. Recht inkonsequent verfährt Wesel sodann bei der Ausräumung jener angeblichen „Inkongruenzen". Bald muß ihm die Autorität der Glosse oder der Kirchenväter als Beweis seiner Thesen dienen, bald setzt er sich unbedenklich darüber hinweg[1]. An die Himmelfahrt Mariä *secundum corpus* glaubt er nicht, weil diese Lehre erst nach Hieronymus und Augustin aufgekommen sei, die Fastengebote hält er nicht für streng verbindlich, weil die römische Kurie selber und fast ganz Italien sich davon dispensieren, die Verbindlichkeit der Horen und des priesterlichen Zölibats will er zwar gelten lassen, aber nur als menschliche Satzung[2]; den Zölibat freilich nur unter gewissen Bedenken, die er aber erst im zweiten Briefe freimütig äußert; in der Frage des Laienkelches stellt er sich entschieden auf den Standpunkt des Neuen Testamentes nach Auslegung der Hussiten. Ein wirklich systematischer Bibelbeweis wird nur an einer Stelle unternommen: im Kampf gegen die Lehre vom päpstlichen Vikariat Christi. Auf ihn konzentriert sich das Hauptinteresse.

Christus hat nicht den Petrus allein, sondern alle Apostel zu seinen Stellvertretern ernannt[3]; er braucht gar keinen eigentlichen Stellvertreter, da er versprochen hat, unter seinen Jüngern selbst gegenwärtig zu sein bis ans Ende der Tage — als persönliches Haupt der Kirche. Dieselbe, in der Oppositionsliteratur des späteren Mittelalters schon oft gebrauchte Beweisführung findet man u. a. auch bei Wessel Gansfort[4], der sich dabei — dem Wortlaut nach zu schließen — auf eine Stelle bei Gerson stützt[5]. Aber von den radikalen und tiefsinnigen Konsequenzen, die Gansfort aus diesem Gedanken entwickelt: dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen, der Gleichsetzung von *clavis* und Gabe des heiligen Geistes, hält sich unser Theologe weit entfernt. Ihm genügt es, in der Art aller

---

[1] Vgl. dazu B 1, d (mehrere Beispiele) und B 5. Übrigens ist diese Willkür auch Joh. de Lutra aufgefallen! (Vgl. B, 1, c.)

[2] Genau so im Ketzerverhör: Punkt 21. Die Inquisition erkannte offenbar die Korrektheit dieser Auffassung an, indem sie diesen Punkt beim zweiten Verhör fallen ließ.

[3] Auch hierbei Berufung nicht nur auf die Bibel, sondern — sogar an erster Stelle — auf eine *prefatio* des *missale* und einen Kanon des Dekrets!

[4] *De sacram. poen.*, Opp. 772; *Epist. ad Hoek*, ibid. 891.

[5] Fizély, a. a. O., 59. Das „*vicarios, non vicarium*" findet man aber auch bei Gregor von Heimburg u. s. ö.

kirchlichen Opposition des späten Mittelalters, die Idee der unsichtbaren Kirche, der *unio mystica* aller Gläubigen mit Christus, rein negativ — fast möchte man sagen: mit der Ketzerei spielend — zur Erschütterung der Autorität der sichtbaren Kirche und ihrer Hierarchie zu gebrauchen. Er verwahrt sich ausdrücklich dagegen, daß er alle *potestas* der Priester leugnen wolle: als Verwalter des Bußsakraments (*in foro consciencioso*) sind sie *dispensatores et ministri mysteriorum dei*[1] und besitzen damit eine von Gott ihnen übertragene Gewalt — freilich nur eine *potestas ministerialis*, nicht *principalis*, da diese Gott allein gebührt[2]. Eine Auffassung, die sich, rein formell betrachtet, durchaus mit der älteren gemeinkatholischen verträgt, wie sie etwa Petrus Lombardus IV 18 darbot, wenn sie auch seither durch ihre polemisch zugespitzte Fassung bei Marsilius von Padua und den Wiklifiten, wie Huß, einen stark oppositionellen Beigeschmack bekommen hatte[3]. Aber auch die äußere Herrschaftsgewalt kirchlicher Prälaten lehnt Johann von Wesel nicht ab: nur daß er diese Machtbefugnisse (*in foro contentioso et ecclesie publice*) nicht auf göttliches, sondern auf Naturrecht gründen will: die Bischöfe haben sie von der (äußeren, sichtbaren) Kirche empfangen *sicut rex a populo*[4]. Auch dieser Gedanke fehlt bei Gansfort nicht, dort aber wiederum — im Gegensatz zu unserm Autor —

[1] Dasselbe Bibelzitat (1. Cor. 4, 1) bei Wessel Gansfort: *de sacr. poen.*, Opp. 803, nr. 3.

[2] Ganz ähnlich (*ministerium, non imperium*) bei Wessel Gansfort: *de sacr. poen.*, Opp. 771, 795. *Epist. ad Hoek*, ibid. 897 u. ö. — Vgl. auch Wesels *disp. de indulgentiis*, cap. XXIIIff. (WALCH, Monim. I, 130ff.).

[3] Die Rolle des Priesters im Sakrament als „Vermittler" des göttlichen Heils erscheint in der spätmittelalterlichen Theologie in sehr schillernden Farben, je nachdem man den Gedanken der Alleinwirksamkeit Gottes mehr zurücktreten läßt oder schärfer betont. Die Formeln an sich, überall ähnlich, besagen hier sehr wenig: alles kommt auf die Betonung an, wie HAUCK Kirchengesch. V, 935 mit Recht bemerkt. Ich kann darum die einfache Gleichsetzung der Weselschen Formulierung mit der gemeinskotistischen und gemeinokkamistischen, die CLEMEN PRE 21[3], 130 von N. PAULUS Zt. f. kath. Theol. 24, 648 übernimmt, nicht mitmachen. Wesel selber war sich des Unterschiedes sehr wohl bewußt. Besonders anschaulich zeigt der Ablaßtraktat Joh. Gersons (Opp. ed. DUPIN II, 514ff.), wie man die Alleinwirksamkeit Gottes im Sakrament eifrig anerkennen, die von Wesel rücksichtslos gezogene Konsequenz aber dann doch in vorsichtigem Opportunismus umgehen konnte. (Beachte besonders Gersons zögernd-hinterhältige Wendungen: *clave ecclesie non errante* usw., *indulgentia difficulter* (statt: *non*!) *salvabilis* usw.; sie charakterisieren den ganzen Mann.)

[4] Vgl. dazu Ketzerverhör Punkt 15.

zu revolutionärer Konsequenz fortgebildet, indem Wessel das Recht des Kirchenvolkes daraus ableitet, gottlosen Kirchenobrigkeiten, die zerstören, statt aufbauen, zu widerstehen[1].

Der zweite und längste der Briefe Wesels ist zum großen Teil mit einer triumphierenden Polemik gegen mancherlei Ungeschicklichkeiten seines unbeholfenen Gegners gefüllt; sie interessieren uns hier nur insofern, als sie der Anlaß werden zur Erörterung neuer Gesichtspunkte oder doch zur näheren Erläuterung des früher schon Vorgebrachten. So hören wir jetzt, daß der *sensus literalis* für alle Bibelauslegung *prima fronte* Geltung hat — ähnlich wie es einst auch Wiklif gelehrt hatte und wie es — in der Theorie wenigstens — Gemeingut der Scholastik von Nik. von Lyra bis Gerson war[2]. Die *potestas ligandi* der Kirche wird insofern noch näher bestimmt, als die eigentliche „gesetzgebende" Jurisdiktion davon ausgeschlossen sein soll; nur allzu oft hat die Kirche als Richterin geirrt und gefehlt gegen Gottes Willen. Ihr bleibt nur die dienende Handhabung und Predigt der *lex divina*, aus der alles kirchliche Recht sich begründen muß[3]. Nicht die Sakramente der Kirche als *res create* wirken Gottes Gnade, sondern Gott allein wirkt durch sie als bloße Mittel[4]. Das Gesetz Gottes genügt vollkommen, die Sünden zu bezeichnen und zu ihrer Vermeidung anzuleiten; kein Mensch, und somit auch kein Papst, hat das Recht, neue Sündenverbote aufzustellen; was Gott selbst nicht verboten hat, darf niemand verbieten; denn nichts ist an sich selber Sünde, was nicht durch Gottes Verbot zur Sünde gestempelt ist. Von hier aus fällt nachträglich noch ein Streich gegen das (als Menschensatzung doch vorher anerkannte) Zölibat der Priester: was Christus als bloßen

---

[1] *De sacr. poen.* 769. Vgl. dazu unten B 6: „*nullam potest instituere in destructionem et damna membrorum*". . . . als entfernten Anklang (zugrunde liegt 2. Cor. 13,10.) — Zu beachten ist auch, daß Wesel im Einklang mit Wessel Gansfort die Gleichstellung von Priester und Bischof gelehrt hat: Punkt 7 des Katalogs seiner Häresien (Hist. Viertelj.schrift III, 522) = Punkt 16 des Ketzerverhörs.

[2] Kropatschek, a. a. O., 346. Derselbe hermeneutische Grundsatz breit ausgeführt bei Goch, s. Clemen a. a. O. 80ff. u. 187ff. Wessel dagegen operiert viel mit allegorischer Schriftdeutung. — Wenn W. im Ketzerverhör (Punkt 17) bestreitet, daß irgend jemand das Recht habe *exponendi verba Christi*, so ist wohl mit „*exponere*" ein Abweichen vom Literalsinn gemeint.

[3] Vgl. dazu Ketzerverhör Punkt 14.

[4] Vgl. dazu Ablaßtraktat; Walch, Monim. I, 131, und Nik. Paulus, Ztschr. f. kath. Theol. 24, 648.

„Rat“ gegeben hat, dürfen Papst und Kirche nicht zum Zwang, zur Vorschrift machen. Und wie kein Verbot, so gilt auch keine Predigt etwas, die nicht aus dem Evangelium fließt. Dazu gehört aber im strengsten Sinne das ganze Neue Testament, wie für die Apostelbriefe eigens nachgewiesen wird[1]. Gegen eine (damals oft zitierte) mißverständliche Augustinstelle wird — mit fast wörtlichem Anklang an Wessel Gansfort[2] — betont, daß nicht der Glaube der Kirche, sondern die Gottheit Christi die unbedingte Autorität des Evangeliums verbürgt. Denn keine Schrift wird deshalb wahr, weil die Kirche sie angenommen hat; das zeigen u. a. die Schriften Augustins, von denen er selber sagt, daß sie viel Irrtum enthalten. Zwar ist es wahr, daß „die Kirche“ in Glaubensdingen nicht irren kann; aber das gilt (wie hier nur angedeutet wird) ausschließlich von jener Kirche, die Christus meint, wenn er von dem festen Felsen spricht, auf den er „seine Kirche“ bauen wolle, d. h. von der Kirche als *corpus mysticum* Christi[3].

Das ist spätmittelalterlicher Biblizismus in denkbar schroffster Form; daß Johann von Wesel keineswegs gewillt ist (trotz jener konventionellen Verbeugung vor der dogmatischen Unfehlbarkeit „der Kirche“) Bibel und kirchliche Tradition gleichwertig nebeneinander zu stellen, zeigt der ausdrückliche (fast spöttisch klingende) Widerruf seines einst auf der Hochschule geleisteten Eides, daß er niemals der römischen Lehrtradition widersprechen werde. Und ähnlich bezeugt es die „*protestacio*“ am Anfang seines Ablaßtraktates: indem sie den Verfasser nur an die heiligen Schriften bindet, dagegen den Widerspruch gegen alle anderen Autoritäten ihm ausdrücklich offenhält[4], bedeutet sie einen gewollten und be-

[1] Nicht dagegen für das A.T., was vielleicht doch nicht bloßer Zufall ist. Die Autorität des A.T. wird zwar nicht preisgegeben, aber doch offensichtlich geringer gewertet, als die des N.T., vgl. *tract. de indulgentiis* cap. 42 (Walch, Monim. I, 145f.); in der Aufzählung der *auctoritates* zu Eingang des Ablaßtraktates fehlt das A.T. ganz!

[2] *De potest. eccl.*, Opp. 759. Umgekehrt (Augustin zustimmend) äußert sich höchst charakteristischerweise der streng konservative Goch: Clemen, a. a. O. 84, 191.

[3] Diese Deutung der etwas dunkeln Stelle ergibt sich: a) aus dem Traktat *de indulgentiis* cap. LII—LIV (Walch, Monim. I, 153ff.). b) aus dem Ketzerverhör Punkt 10. c) aus der in unserm Text sogleich folgenden Unterscheidung zwischen „*ecclesia katholica*“ und „*ecclesia Romana*“. Vgl. auch das letzte der Paradoxa: d'Argentré 292.

[4] Walch, Monim. I, 114f. Beachte auch die Wendung in dem Schreiben an Bischof Reinhard von Sickingen: *In sermonibus meis semper protestatus*

tonten Protest gegen die in den Schulen herkömmliche Art dieser Eingangsformeln, in denen sonst regelmäßig Bibel und kirchliche Tradition auf derselben Ebene nebeneinander erschienen. Nur Wessel Gansfort hat außer ihm das Schriftprinzip mit solcher Schroffheit vertreten[1], während Goch erheblich dahinter zurückbleibt[2].

Damit ist der theologische Inhalt unserer neuen Quellenstücke im wesentlichen erschöpft, und es bleibt uns nur die Aufgabe, rückblickend die Summe zu ziehen.

Soviel hat sich immerhin ergeben, daß die abgerissenen und großen Teils undeutlichen Sätze des Ketzerverhörs nunmehr in ihrem ursprünglichen Gedankenzusammenhang verständlich werden. Bibel- und Vernunftprinzip erscheinen als die beiden Stützen der Weselschen Kritik — dieses im Sinne rationaler Aufklärung gegen den astrologischen Aberglauben, gegen die magische Wirksamkeit von Weihen und Segnungen und im Sinne des skotistisch-okkamistischen Voluntarismus gegen die augustinische Erbsündenlehre gerichtet, jenes als Waffe verwendet, um die jurisdiktionelle und legislative Gewalt des Papsttums und der kirchlichen Hierarchie überhaupt zu bekämpfen — ohne sie doch radikal zu leugnen. Außerhalb dieses Zusammenhangs bleibt nur die — anscheinend aus kirchengeschichtlichen Erwägungen hervorgehende — Leugnung des „*filioque*" im Meßkanon, so daß man begreift, warum gerade sie dem Glossator unseres Prozeßberichtes als die einzige wirklich anstößige Häresie Wesels erschien. Denn in der Tat: alles andere

---

sum: Salva fide Christi et veritate sacrarum literarum (DZGW. II, 153). Am deutlichsten trennt das 2. Ketzerverhör *patres* und *scriptura sacra:* „*Non credendum esse b. Augustino Ambrosio etc. nec conciliis generalibus, sed solum sacre scripture*". „*Nihil sit credendum, quod non habeatur in canone bibliae*" "(D'ARGENTRÉ 296).

[1] Belegstellen bei KROPATSCHEK a. a. O. 416. Die ebd. 417 N. 2 und von CLEMEN (Goch, 190, N. 1) abgedruckte Stelle (Anerkennung einer mündlichen Tradition der Apostelzeit neben der schriftlichen) scheint mir keinerlei Einschränkung zu bedeuten.

[2] Vgl. seinen Dialogus: WALCH, Monim. I, 4, p. 76f. — CLEMENS Auffassung des Weselschen Schriftprinzips (Goch 189, N. 4) beruht auf irriger Auslegung der Vorrede zum Ablaßtraktat. Die dort aufgezählten Autoritäten stehen für W. keineswegs gleichwertig nebeneinander! — Zu beachten ist noch die Berufung Wesels auf die Augustinstelle im Dekret (p. I, D. 9), der er eine für seine Entwicklung entscheidende Bedeutung zuschreibt: Brief b am Schlusse u. *Disp. de indulg.*, bei WALCH Monim. I, 115.

ruhte auf denselben beiden Prinzipien, von denen alle geistige Bewegung in der Spätscholastik ausging, und deren innere Unvereinbarkeit seit Okkam nur immer deutlicher geworden war; die Zuversichtlichkeit, mit der Wesel über diese Unvereinbarkeit hinwegsah, beweist einen hohen Grad von Naivetät.

Im übrigen ist nicht einer der Gedanken, die er zur Dogmen- und Kirchenkritik vorbringt, originell; nicht einer weist in die Zukunft — es sind durchweg die alten schon oft gespielten Melodien spätmittelalterlicher Opposition, die wir noch einmal hören. Daß auch der Ablaßtraktat die Grenzen dieser Opposition nicht überschreitet, hat man längst erkannt. Wir begreifen ihn jetzt vollends aus dem Zusammenhang des bisher Gehörten als ein Produkt spätmittelalterlichen Denkens.

Welche Motive führen Johann von Wesel zur Leugnung der Kraft der Ablässe? Entscheidend ist jene im späten Mittelalter so oft mit polemischer Schärfe ausgesprochene Auffassung der priesterlichen Gewalt als *potestas ministerialis*, *non principalis*, die wir als den Zentralgedanken des Briefwechsels mit Johann von Kaiserslautern kennen lernten: Gott selber handelt im Sakrament, der Priester verkündet nur die *mysteria* des göttlichen Willens. Sie verbindet sich mit dem skotistisch-okkamistischen Motiv der Abneigung gegen eine Einengung der absoluten Allmacht (bzw. Willkür) des göttlichen Willens durch die fromme *ratio*: uns gleichfalls wohlbekannt aus Wesels Lehre über die Kindertaufe im Sentenzenkommentar und in dem größeren Marientraktat (s. ob. S. 11 bzw. 18). Es muß Gott ganz allein überlassen bleiben, welche *poenae temporales* er für die Sünde festsetzen will; die Meinung der *sancti patres*, es sei möglich, Gott etwas davon abzudingen durch Auflegung kirchlicher Bußstrafen, ist eine *pia fraus*. Und vollends die Vorstellung, als ob eine Aufrechnung der Verdienste Christi und der Heiligen gegen die Verschuldung irgend eines Sünders — eine quantitative Gleichung also — möglich und sogar durch Menschenhand vollziehbar sei, schlägt der Majestät Gottes ins Gesicht. Welcher Mensch könnte es wagen, ihm das Maß der zu verhängenden Strafen vorzuschreiben? Wer kann wissen, ob ihm nicht schon die geringste zeitliche Strafe genügt, auch zum Entgelt für die schwersten Sünden?

Soweit ist alles konsequent gedacht im Sinne einer vollkommenen Irrationalität des göttlichen Willens. Aber der Druck des kirchlichen Herkommens und die Gewohnheit, neben der Offenbarung die *ratio* als zweite Stütze zu gebrauchen, drängen unsern Scholastiker an zwei Stellen über diese Linie hinaus.

1. Er weiß zwar, daß Gott, wenn er will, dem Sünder auch ohne zeitliche Strafen vergeben kann im bloßen Hinblick auf Christi Verdienst[1]. Aber *de via ordinata*[2] verhängt er trotz der *infusio gratiae gratum facientis* regelmäßig zeitliche Strafen. Beweis: es muß so sein, weil sonst die Lehre von der *poenitentia satisfactoria in hoc saeculo* und vom *purgatorium* hinfällig wäre, die doch in der Bibel klar bezeugt ist[3]. Eben darum, weil die zeitliche Strafe (hier oder im Fegfeuer) nicht wegfallen kann, ist ein vollkommener „Ablaß" undenkbar[4].

2. Es widerspricht der göttlichen Gerechtigkeit (die also doch der *ratio* erkennbar und rationalen Gesichtspunkten unterworfen scheint), *ut deus statuat poenas filii sui pro poenis aliorum peccantium.* Denn: *delinquentem non punire et innocentis poenam accipere pro poena peccantis, est contra divinam iustitiam*[5].

Diese Inkonsequenzen werden die Anerkennung der Tatsache nicht beeinträchtigen, daß im Ablaßtraktat, wie in der Weselschen Kritik an der *potestas sacerdotalis* überhaupt, ein echt religiöses Motiv wirksam gewesen ist: das Bedürfnis, den Primat der göttlichen Majestät gegen alle Verdunkelung durch menschliches Selbstbewußtsein unbedingt zur Geltung zu bringen[6]. Aber dieses Bedürfnis hatte seit dem großen Bruch, den die Krisis des 14. Jahrhunderts in die Entwicklung der mittelalterlichen Kirche und ihrer Lehre gebracht hatte, längst in tausend anderen, ähnlichen Erscheinungen Ausdruck gefunden. Nicht der Inhalt der Weselschen Schriften an sich ist also geschichtlich bedeutsam, sondern (wie ich an anderer Stelle näher ausgeführt habe[7]) die höchst auffallende Tatsache, daß innerhalb der durchweg zahmen und geistig rück-

---

[1] Walch, Monim. I, 147 (cap. 44).

[2] Der Ausdruck wird hier nicht gebraucht.

[3] Cap. 31 u. 47.

[4] Cap. 35.

[5] Cap. 46, p. 149. Die Inkonsequenz fällt dadurch besonders kraß in die Augen, weil unmittelbar darauf gesagt wird, es stünde Gott natürlich vollkommen frei, die geringste zeitliche Strafe für die größte Sünde als hinreichend anzunehmen!

[6] Die von Kropatschek (a. a. O. 414) beifällig wiederholte Auffassung Herm. Schmidts, der alle Opposition Wesels aus dem sog. reformatorischen „Formalprinzip" ableiten will, das einseitig und einigermaßen zusammenhanglos gegen diese und jene katholische Tradition polemisch verwandt worden sei, scheint mir nunmehr veraltet.

[7] In dem im Vorwort zitierten Aufsatz.

wärts gewandten, restaurativen deutschen Schultheologie des 15. Jahrhunderts ein Mann auftreten konnte, der es wagte, Ingredienzien desselben Zündstoffs revolutionärer Kritik von der Kanzel aus unter die Menge zu streuen, der soeben in dem benachbarten Böhmen zum allgemeinen Schrecken so ungeheure Verheerungen angerichtet hatte. Eben dies, die innere Verwandtschaft seiner Ideen mit denen des böhmischen Wiklifismus, wurde sofort von der Inquisition erkannt und ihm darüber der Prozeß gemacht.

Man fragt sich, was den angesehenen Lehrer und Wormser Domprediger veranlaßt haben kann, sich noch in hohem Alter auf so gefährliche Bahnen zu wagen. Ein anscheinend heftiges Temperament[1] und die bekannte Neigung spätmittelalterlicher Kanzelredner, ihre Hörer durch gewagte Paradoxien zu fesseln, genügt allein natürlich nicht zur Erklärung. Ernsthaft zu erwägen ist die Möglichkeit, daß Schriften Wessel Gansforts ihm in die Hände gekommen sind, zumal wenn man die lebhafte Teilnahme bedenkt, die Gansfort seinem Schicksal gewidmet hat: er nennt ihn *virum amicissimum*, hat durch „Vertraute" (*fidissimi*) unmittelbar Kunde vom Verlauf seines Prozesses, noch ehe dieser abgeschlossen ist und bemerkt, daß er schon lange für das Schicksal Wesels gezittert habe, da jener unvorsichtigerweise seine ganze Opposition auf der Kanzel zur Sprache zu bringen pflegte[2]. Nun konnten wir in der Tat bei der Besprechung der Weselschen Schriften mehrfach Parallelstellen, sogar fast wörtliche Anklänge, zu Wessel Gansforts Traktaten *de potestate ecclesiastica* und *de sacramento poenitentiae* (deren Entstehungsjahr unbekannt ist) bemerken; anderseits ergaben sich aber auch sehr tiefreichende Unterschiede, und es ist nicht zu verkennen, daß im ganzen doch des Trennenden weit mehr ist als des Verbindenden. Besonders deutlich zeigt das auch der Ablaßtraktat: gerade der Grundgedanke Wessels in der Kritik am

---

[1] Vgl. seinen maßlos gehässigen Brief an Reinh. von Sickingen, DZGW II, 152f., und mancherlei Einzelzüge aus dem Ketzerprozeß, z. B. seinen Ausbruch gegenüber den Kollegen, die ihn zum Widerruf bewegen wollen: *werde ich aber doll, so thun ich es nit* (DZGW II, 172).

[2] Epist. an van Veen, Opp. 920f. — Ebd. p. 537 (in: *de magnitudine passionis*) ist von einer Bibelstelle (Hebr. 10, 4) die Rede, in der die Unwirksamkeit äußerer Opfer ohne die rechte Herzensstellung der Opfernden betont wird. *Quae verba apostoli si attente considerentur et ad quod propositum Apostolus adducat, faciunt pro schola cujusdam Doctoris subtilis Joannis Wesaliae.* (Offenbar Anspielung auf dessen Verwerfung äußerer *ceremonialia*, wie Fasten, Salböl, Weihwasser usw.)

Ablaß, daß die Sündenvergebung im Sakrament wie selbstverständlich auch den Erlaß zeitlicher und ewiger Strafen in sich schließe, wird von Wesel in sein Gegenteil verkehrt. Haben wirklich hier Berührungen stattgefunden, so können sie doch nur recht äußerlicher Art gewesen sein[1]. Gerade das entscheidend Neue, das den niederländischen Reformer auszeichnet: die positive Wendung seiner Kritik, die theologische Herausarbeitung eines neuen Frömmigkeitstypus, fehlt seinem deutschen Zeitgenossen und Mitkämpfer völlig[2]. Die Möglichkeit, daß Wesselsche Ideen — gewissermaßen isoliert, in den Zusammenhang einer fremden Gedankenwelt verpflanzt — als Gärungsfermente auf unsern Scholastiker eingewirkt haben, bleibt trotz alledem bestehen. Aber näher liegt doch die Beziehung zur wiklifitischen Opposition — um so näher, als sie auch durch äußere Lebensdaten bezeugt ist: ohne allen Zweifel ist Johann von Wesel mit böhmischen Häretikern zuletzt in persönliche Verbindung getreten, und Freund wie Feind glaubten sein oppositionelles Auftreten aus dieser Quelle ableiten zu können[3]. Nur fehlt uns jede Möglichkeit, Zeitpunkt, Art und Grenze solcher Einflüsse näher zu bestimmen. Johann von Wesel selber bestritt im Verhör, jemals Briefe oder Schriften von Hussiten empfangen und ihnen öfter als einmal geschrieben zu haben; einen Böhmen, den man im Verkehr mit ihm ertappte, wollte er im Gespräch mit

---

[1] Ich stehe nicht an zu bekennen, daß erneute gründliche Durcharbeitung der Quellen mich gezwungen hat, den in meinem Aufsatz in der Deutschen Vierteljahrsschrift (s. Vorwort) bereits angedeuteten Abstand der beiden Theologen noch erheblich zu vergrößern. Der dort S. 371 auf Grund zahlreicher Anklänge allzu zuversichtlich behauptete Einfluß Wesselscher Schriften auf Joh. von Wesel erscheint mir heute nicht mehr „zweifellos". Das „fremde Gedankengut", das ich dort in eine „breite Erbmasse scholastischen Denkens einbrechen" sehe, braucht wohl doch nicht notwendig wesselischer Herkunft zu sein.

[2] Gewisse Schwierigkeiten macht auch die Chronologie: Wesels ketzerische Ansichten begannen sich, wie wir hörten, seit Anfang der 70er Jahre zu bilden und scheinen in dem Briefwechsel mit Lutra 1472 im wesentlichen fertig ausgebildet. Wessel Gansfort scheint erst um 1475 von seinen Reisen in Westeuropa nach dem Niederrhein heimgekehrt zu sein. (Vgl. van Rhijn, Wessel Gansfort, s'Gravenhage 1917, S. 110.)

[3] Als Gegner: der Frankfurter Dominikaner Wigand Wirt, s. Katholik (1898) I, 46ff. Mit unverkennbarer Sympathie: Joh. Butzbach, s. *Hutteni opera*, ed. Böcking, suppl. II, 502, u. F. Falk, Bibelstudien usw. in Mainz (1901), 62. Butzbach spricht von einer Reise Wesels nach Böhmen; davon weiß aber weder das Inquisitionsgericht noch Wigand Wirt das geringste. Es wird sich also um eine gerüchtweise Übertreibung handeln.

Gründen der heiligen Schrift überführt, im übrigen nur medizinische Dinge und die Frage des Laienkelches mit ihm erörtert haben. Was seine Schriften an oppositionellen Ideen enthalten, sprengt doch eigentlich nicht den Rahmen dessen, was gewissermaßen als Gemeingut aller spätmittelalterlichen Oppositionsliteratur zu gelten hat und trägt nirgends, soviel ich sehe, spezifisch hussitische Farbe (es sei denn die Zulassung desLaienkelches, B 1)[1]. Sicherlich wäre es also unrichtig, ihn einen Schüler der Hussiten zu nennen; er selber hielt sich bis zuletzt (anscheinend sogar noch während der Verbrennung seiner Schriften!) für einen gutkatholischen Christen, der freilich in einzelnen Punkten der geltenden Kirchenlehre widersprochen habe — nicht für einen Abtrünnigen. Solange wir nichts Näheres über die Absichten wissen, die ihn zu seinem verhängnisvollen Schreiben an den „Häresiarchen der Böhmen" führten[2], bleibt die Möglichkeit offen, daß er einfach das gutgläubige Opfer eines böhmischen Abenteurers[3] geworden ist, der an ihm eine Eroberung machen wollte und ihn über die Verwandt-

---

[1] Der C. l. m. 6993 enthält auf fol. 239a—269a eine ausführliche Widerlegung von *47 articuli Johannis Wikleff*, *30 articuli Joh. Huß Bohemi* und *20 articuli erronei cuiusdam Bohemi alterius a Johanne Huß in quodam tractatu ab eodem composito contenti*, verfaßt von einem der Ketzerrichter Wesels, dem Heidelberger Theologen Nik. von Wachenheym (undatiert; die Angabe des *Schmeller*schen Kataloges „1484" beruht auf dem Mißverständnis einer späteren Eintragung fol. 238b.) Auf den Ketzerprozeß Wesels wird in diesen *reprobaciones* nirgends Bezug genommen. Die hier aufgeführten Artikel beschäftigen sich fast durchweg mit Gedanken, die Wesel fernlagen (Kirche der Praedestinieten; Vernichtung aller geistlichen Autorität und Funktion durch Todsünde des Priesters; Verdammung alles weltlichen Kirchenbesitzes und aller Mönchsorden als solcher; Leugnung der Transsubstantiation; Priesteramt der Laien u. v. a. m.). An Weselsche Thesen klingen nur ganz von ferne ein paar vereinzelte Sätze an (Recht des Volkes, unbrauchbare Obern zu korrigieren; der Papst ist nicht Christi echter Stellvertreter und Petri Nachfolger; es gibt keinen *vicarius* Christi und keinen *summus pontifex; decretales sunt epistole apocrise et seductive a fide Christi; fatuum est credere indulgentiis; Petrus non est nec fuit caput ecclesie katholice; obediencia ecclesiastica* ist Menschenerfindung, nicht Bibelgebot ; *prelatis ecclesie non est obediendum nisi in ewangeliis dumtaxat preceptis; prelati ecclesie non habent potestatem prohibendi nubere vel jejunare clericis aut aliis).* Nichts davon ist specifisch hussitisch; durchweg lautet die Formulierung radikaler, als bei Wesel; und anderseits sind es gerade die charakteristischen Kerngedanken dieser Häretiker, die man bei Wesel vermißt.

[2] Katholik (1898) I, 51.

[3] Ebd. 50, Anm. 3. Es handelt sich um einen berüchtigten Siegelfälscher und Hochstapler.

schaft der hussitischen Ideen mit den seinigen getäuscht hat. Ob der Anstoß zur Opposition von dieser Seite gekommen ist, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen[1].

4. Das *opusculum de auctoritate, officio et potestate pastorum ecclesiasticorum.*

Der Nachweis O. Clemens, daß der unter diesem Namen gehende, mehrfach gedruckte Traktat[2], den man früher, v. d. Hardt und Walch folgend, allgemein dem Johann von Wesel zuschrieb, nicht von ihm herrühren könne[3], ist seitdem von der Forschung allgemein rezipiert worden. Es fragt sich, ob die jetzt neu aufgetauchten Schriften uns etwa zu einer Revision dieses Urteils nötigen.

---

[1] In diesem Zusammenhang gewinnt auch das Stück B 7 unserer Stockholmer Sammelhandschrift eine gewisse Bedeutung. Der darin geführte Beweis gegen die Petruslegende entspricht inhaltlich vollkommen der „*persuasio quarta*" des Traktates eines sonst unbekannten „*juvenis eruditus*" namens Ulricus Velenus: „*In hoc libello*" usw. (Panzer IX, 128 u. ö.; Weller, Rep. typogr., 1959/60) von 1520, der Luther aus Böhmen zugeschickt wurde (s. Enders Luthers Briefwechsel III, 1889, S. 81, u. O. Clemen, Zentralbl. f. Bibliothekswesen 17, 586ff.). Was Velenus an dieser Stelle gibt, ist, nur in etwas breiter ausgeführter Form und mit einigen Umstellungen, der Inhalt unseres Stückes. Marsilius von Padua, an den man als gemeinsame Vorlage denken könnte, kommt für diese Stelle nicht in Betracht; seine Ausführungen gegen die Anwesenheit Petri in Rom (*Defensor pacis* II, cap. 16, Ausg. v. 1522, fol. t II = p. 207f.) entsprechen vielmehr etwa der „*persuasio septima*" des Velenus.

Das Erscheinen einer *questio* über dieses Thema inmitten Weselscher Traktate ist um so bemerkenswerter, als die „Apologie" des U. Velenus durch Simonus Hessus (= Urbanus Rhegius) von 1523 (Basel) als zweiten Teil einen Abdruck des pseudoweselischen, im folgenden Paragraphen zu besprechenden Traktats *de auctoritate, officio et potestate pastorum ecclesiasticorum* enthält (vgl. darüber: Haussleiter, ZKG. 19, 467, u. Clemen, Zentralbl. f. Bibliothekswesen 17, 572ff.). Man bemerkt, wie eng diese ganze Oppositionsliteratur überlieferungsgeschichtlich zusammengehört. Mehr wage ich einstweilen nicht auszusprechen.

[2] Walch, Monim. medii aevi II, 2, 117ff.; über die älteren Drucke vgl. Zeitschr. f. Kirchengesch. 18, 362ff., 639f.; 19, 464ff. Ich benutzte neben Walchs mangelhaftem Neudruck die Ausgabe in der (von Urban Rhegius stammenden?) anonymen Flugschrift: Apologia Simonis Hessi adversus dominum Ruffensem usw. [Basel, Adam Petri, 1523]. Vgl. Haussleiter, Zeitschr. f. Kirchengesch. 19, 467ff., u. Centralbl. f. Bibliothekswesen 17, 569.

[3] DZGW II, 159ff.

Das Schriftchen zerfällt in drei, durch recht mühsam-pedantische Überleitungen markierte Teile, die inhaltlich keineswegs einen geschlossenen Gedankenfortschritt bieten. Die Einleitung (S. 117 bei WALCH) bezeichnet ihren Inhalt so:

1. *Quae vere sint Pontificii muneris partes,*
2. *Quatenus Pontificum scita arctant christianos,*
3. *Quid magistratus nomine plebeis hominibus imponi possit, aut certe jure debeat principum titulo et nomine.*

Der erste Teil (S. 118—142) geht aus von dem Satze, daß die Aufgabe der Päpste die Lehre der *lex Dei* sei, und daß ihre Autorität sich ausschließlich auf diese Vermittlerrolle beschränke. Nicht als Personen, sondern nur als Träger dieses Amtes sind sie zu achten, und nur soweit ihre Worte übereinstimmen mit der heiligen Schrift, haben sie irgendwelche Gültigkeit. Von hier aus wird nun eine über alle Maßen leidenschaftliche Kritik an dem Stolz, der Prunksucht, den Herrschaftsgelüsten, der Gewalttätigkeit, der Habgier der Päpste und des Klerus überhaupt geübt, die ihre Untergebenen ausbeuten, die ihre Schafe schlachten, statt sie zu weiden, die sich gottähnlich dünken usw. Das Beispiel des Apostels Paulus und seiner selbstlosen Demut wird ihnen vorgehalten und schließlich der Kommunismus der christlichen Urgemeinde heraufbeschworen, um den (mit scharf revolutionärer Wendung ausgesprochenen) Gedanken von der natürlichen Gleichheit aller Menschen vor Gott (alle Herrschaft ist nur Dienst! der Mensch herrsche über die Tiere, nicht aber über Mitmenschen!) doppelt zu unterstreichen.

Von alledem findet sich der theologische Grundgedanke und manches einzelne auch bei Wesel. Die „*Cathedra Mosis*“ (Mt. 23, 2), die Lehrkanzel als Grundlage des geistlichen Amtes (WALCH S. 118) spielt auch in unsern Texten eine ähnliche Rolle (vgl. B 1); das Beispiel Pauli kehrt in der Synodalpredigt Wesels (B 11) wieder, die — wie natürlich — auch eine ganze Reihe ähnlicher Ausfälle gegen den Luxus, die Habgier, Herrschsucht usw. des Klerus enthält. Wenn der anonyme Traktat die päpstlichen Dekretalen einmal als *farinae papisticae* bezeichnet (S. 122), so erinnern wir uns der kritischen Haltung Wesels gegenüber der Autorität eben dieser Dekretalen, und ähnlich wie dem Anonymus (S. 125/6) flößt auch ihm das Alter der kanonischen Satzungen keinen besonderen Respekt ein. Die Berufung auf 1. Cor. 4, 1 („*ministri et dispensatores mysteriorum Dei*“) kehrt hier wie dort wieder; das „*despicio nomen*

et titulum, tum gloriam et personam . . . papae" usw. des Anonymus (S. 119)[1] erinnert unmittelbar an das bekannte Trotzwort Wesels in den *Paradoxa*: „Ich veracht den Bapst, die Kirch und Concilia. Ich lob Christum[2]." Der Protest gegen das *mare voluminum Pontificiorum* (S. 125), gegen die *leges onerosissimae*, die man dem Volke über das evangelische Gesetz hinaus auflege, ist uns aus Wesels Schriften ebenfalls bekannt; und wenn der Anonymus auch nicht, wie Johann von Wesel, das päpstliche Vikariat Christi ausdrücklich bestreitet, so nennt er den Papst doch mit zweifellos bewußter Absicht *legatus et fidus Dei minister* (S. 122), nicht *vicarius*, und noch deutlicher sagt er von ihm S. 126, daß er *jactat se Christi vicarium*[3]." Die Zahl solcher Parallelen ließe sich leicht noch vermehren[4], zumal wenn man die Weselschen *Paradoxa* des Ketzerverhörs mit heranzieht, die überall heftiger im Ausdruck sind als die uns bekannten Schriften, auch deutlichere Anklänge an das anonyme Pamphlet aufweisen. Endlich sind gewisse Stellen nicht ganz zu übersehen, die als Äußerungen persönlicher Lebenserfahrung unseres Magisters gedeutet werden könnten. Diese Sätze sind bereits von Ullmann bemerkt[5], von Clemen[6] aber dann als „viel zu unbestimmt" entkräftet worden. Immerhin klingt die Stelle S. 137, wo der Anonymus von den wenigen *boni pastores* spricht, die man in den Winkel drückt oder ins Exil schickt, ziemlich deutlich wie ein Ausdruck persönlicher Erlebnisse.

Trotz alledem glaube ich nicht, daß Johann von Wesel ernstlich als Verfasser dieses ersten Teils in Frage kommt. Die Gegengründe Clemens freilich scheinen mir nicht zwingend. Gewiß ist der Stil ein anderer, als in dem Ablaßtraktat: leidenschaftliche, ein wenig formlose und eintönige Anklagen, breit ausgesponnen, ohne systematischen Gedankenfortschritt, an Stelle der streng scholastischen Deduktion. Aber Stilmerkmale sind als quellenkritische Beweise immer recht unsicher, und schon die von mir

[1] Ähnlich S. 127: *Nihil moror bicornem mitram, nihil me movet splendida infula* usw.

[2] So in den Commentaria de concilio Basil. (unter dem Namen des Aeneas Sylvius), wiederabgedruckt: Mainzer Monatschr. v. geistl. Sachen, 1789, S. 161 (fehlt bei d'Argentré, weil in deutscher Sprache!) und andern Orts.

[3] Die richtigere Lesung in der Apologia Sim. Hessi (s. oben!): „*Christi quemadmodum* (statt.: *quando*) *se iactat vicarium*".

[4] Ablehnung der Ablässe angedeutet S. 137.

[5] Reformatoren vor der Reformation I. 268.

[6] DZGW II, 162.

publizierten Stücke weisen unter sich recht verschiedene Stilarten auf. Daß der Anonymus sich gelegentlich als „zur Gemeinde gehörigen Laien“ gibt, kann bloße literarische Kunstform oder auch bloße Unachtsamkeit des Eiferers sein. Noch weniger besagt die Tatsache, daß man Wesel im Ketzerprozeß über diese Schrift nicht eigens — wie über den Ablaßtraktat — verhört habe. Tatsächlich hat man ihm (Punkt 3) das Geständnis abgenötigt, daß er Verfasser eines Traktats „*super modo obligationis legum humanarum*“ und eines weiteren „*de potestate ecclesiastica*“ sei: beide Titel würden auf den Inhalt des hier verhandelten Traktats vortrefflich passen. Und die Meinung CLEMENS, daß unter den im Verhör behandelten *articuli* keiner dem anonymen *opusculum* entnommen sein könnte, haben wir soeben *implicite* widerlegt.

Aber es gibt andere Gegengründe. Vor allem: die soeben aufgezeigten Parallelen reichen doch nicht hin, um zwingend die Verfasserschaft Wesels zu beweisen. Zitate, Motive, Oppositionsgedanken, die damals alle gewissermaßen in der Luft lagen, in jedem Oppositionstraktat wiederkehren — mehr ist es nicht. Das eigentlich charakteristische Merkmal aber des anonymen Traktats: die leidenschaftliche Erbitterung gegen den fetten, reichen, stolzen, geistlich trägen Klerus, den zu beschimpfen kein Ausdruck zu arg ist (so wird der Papst S. 140 eine *simia purpurata* genannt — ein Beispiel für viele andere! —) finden wir bei Wesel eben nicht. Selbst in den *paradoxa* (wenn wir die als wörtlich echt betrachten dürfen) hält sich seine Kritik doch immer in der Richtung eines halb juristischen, halb theologischen Denkens: nicht durch Verunglimpfung, Herabwürdigung der Hierarchie, sondern ausschließlich durch Bestreitung ihrer Machtbefugnisse sucht er zu wirken; weniger gegen den Lebenswandel des Klerus, als gegen die Fundamente seiner Machtstellung im *jus divinum* richtet sich sein Angriff. Der Anonymus gerade umgekehrt: dem ist die theologische und Rechtsfrage nur der erste Anlaß, das „Thema“ für eine Bußpredigt, die ihm Gelegenheit zu moralischem Eifer und Gefühlsausbrüchen gibt. Sein Vorgehen würde bei einem Schultheologen und angesehenen Domgeistlichen in der Tat überraschen; es erinnert viel stärker an die Volkspredigt der Lollharden — das Ideal der franziskanischen Observanten vom „armen Klerus“ steckt letzten Endes dahinter, wie allein schon die Empfehlung des christlichen Kommunismus beweist; und so fehlt es denn auch nicht an scharf polemischer Wendung gegen den Hochmut der Universitätstheologen: die An-

nahme des Magister(„Meister“-)titels als Verstoß gegen Christi Gebot — das ist eine Polemik, die in hussitischen Kreisen zwar längst gebräuchlich war, die aber niemand unserm Erfurter Professor zutrauen wird —, ihm, der sich einmal gerühmt haben soll, als Doktor der Theologie einem Augustinus ebenbürtig zu sein[1].

Das alles gilt einstweilen nur für den ersten Teil unseres Traktats. Der zweite (S. 143—154) nimmt das Thema noch einmal ganz von vorne auf, so daß man fast in Versuchung gerät, das Ganze für eine nachträglich zusammengeflickte Mehrheit von Einzeltraktaten zu halten. Noch einmal hören wir, daß und weshalb die päpstlichen Gebote nur soweit binden, als sie auf die *lex divina* gegründet sind[2] und zur Förderung der *charitas* dienen. Aber der Ton ist auf einmal ganz verändert. Umständlich wird erwogen, welches Maß von Freiheit dem einzelnen Christen in der Prüfung der Rechtmäßigkeit und Zweckmäßigkeit kirchlicher Gebote zusteht; sogleich wird dargetan, daß in vielen Fällen die Liebe zum Nächsten, die Gefahr, ihm ein Ärgernis zu geben, erfordert, sich auch solchen Geboten zu fügen, von deren Rechtmäßigkeit der einzelne nicht überzeugt ist u. dgl. m. Sodann aber wird das Ideal einer wahren Kirche, eine Gemeinschaft der Heiligen entwickelt, in der das Gebot der Liebe alles durchdringt, in der der Geringste und Verachtetste dem Papste gleich, als sein Bruder in Christo gilt, berechtigt, ihn zurechtzuweisen, wo es fehlt. Christus selber ist das Haupt dieser Kirche, alle Gläubigen seine Glieder. In ihnen allen waltet der Geist der Liebe, der heilige Geist; Gesetzeserfüllung gilt nichts in ihr, wenn sie nicht mit freudigem Herzen, mit ganzer freier Hingabe des Willens geschieht. Alle Ängstlichkeit und Furcht vor dem Gesetz ist verschwunden, da der Geist der Freiheit herrscht als oberstes Gesetz — die Freiheit eines Christenmenschen (*libertas christianae mentis*). *Si Christum habeam, penitissima animi penetralia moderantem, cui data erat omnis potestas tum in coelo tum in terra, quomodo non habeo unam cum Deo potestatem mihi gratis donatam?* Der wahre Gläubige steht *supra legem*, er ist *cum deo unus iam effectus spiritus*, er hat darum auch innerlich nichts mehr zu schaffen mit dem Papst, einem Menschen wie andere, er hofft nichts von den Menschen, er fürchtet sie auch nicht:

[1] Paulus, Katholik (1898) I, 48, Anm. 1.

[2] Dabei an Sätze Joh. von Wesels erinnernd: daß die *praelati* nicht gebieten können *sub peccato mortali* (S. 143 u. 146/7) und daß ihnen Gewalt gegeben ist in *exstructionem fidei, non destructionem* (ebd.).

quoniam[1] *quicquid datum sit papae et praelatis, id domi habeas quantum attinet ad dona spiritus ad veram beatitudinem.* Der Schwung des Gedankens reißt den Verfasser fort zu einem Gebet, dessen Ziel die innigste Vereinigung mit Gott ist. Mit Gott eins werden, das heißt erlöst sein vom Druck des Gesetzes und von der Ungerechtigkeit irdischer Gewalten.

Ohne Frage erhebt sich dieser zweite Teil des Traktates ganz wesentlich über das geistige Niveau des ersten: hier wird der Stoß nicht mehr bloß gegen die Außenwerke des hierarchischen Gebäudes gerichtet; hier wird — auf den Bahnen der Mystiker — ins religiöse Zentrum des kirchlichen Lebens vorgestoßen: der Druck und Zwang der *potestas ecclesiastica* wird überwunden, weil der wahre Gläubige, mit Gott unmittelbar in Verbindung getreten, sich über sie innerlich zu erheben vermag. Mit Johann von Wesel hat dieser zweite Teil vollends gar nichts mehr zu tun. Um so näher liegt jetzt die Vermutung, daß sein Erscheinen (um 1522) in Zwolle, ungefähr gleichzeitig mit den ersten Drucken Wesselscher und Gochscher Schriften und in derselben Druckerwerkstatt, mehr als einen bloßen Zufall bedeutet: daß der (uns unbekannte) Verfasser von Wesselschen Ideen nicht unberührt geblieben, vielleicht sogar aus seinem Freundeskreise hervorgegangen ist.

Das Merkwürdigste an unserer Flugschrift ist aber ihr dritter und letzter Teil (S. 154—162). Er handelt von dem Gehorsam, den man weltlicher Obrigkeit schuldig ist — wiederum ohne streng logischen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, im Grunde ein ganz neues Thema aufgreifend. Es ist unmöglich, bei der Lektüre nicht an die Gedankengänge der lutherischen Schrift von weltlicher Obrigkeit fortwährend sich zu erinnern: Wie der Anonymus auf scharfer Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt besteht: diese regiert nur den Leib, jene *tantum circa ministerium verbi et charitatis occupatur* (S. 154); wie er dann das kleine Häuflein der wahren Gläubigen schildert inmitten einer Welt, die weltliches Regiment nicht entbehren kann, weil die echten Christen nur einen Teil von ihr ausmachen; wie er den Gläubigen empfiehlt, der Obrigkeit zu gehorchen in allen Dingen, um der Liebe willen, sofern ihr Gebot nicht unzweifelhaft dem Wort und Willen Gottes widerstreitet — auch dann, wenn es gilt Schmach und Unrecht und Verfolgung zu leiden: nicht der bösen Obrigkeit zu Ehren, sondern um Gottes willen, der uns zu gehorchen befohlen hat. Sie sind Gottes-

[1] Text: *quin.*

geißeln, die *mali principes*, die Unrecht tun, zur Strafe für unsere Sünden; aber Gott wird dafür sorgen, daß ihr Übermut nicht ungestraft bleibt. Das alles ist sehr merkwürdig und scheint auf den ersten Blick wieder abzuweichen von der Linie Wesselscher Gedanken. Wessels gleichnamige Schrift jedenfalls (*de potestate ecclesiastica*) predigt offen das Recht, ja die Pflicht des Widerstandes gegen gottlose Obrigkeit[1]: freilich nur dann, wenn ihr Handeln offen Gottes Gebot widerstreitet; und für diesen Fall scheint auch unser Autor ähnlicher Meinung (157f.), nur daß er sie in weniger revolutionär klingenden Wendungen ausdrückt[2].

Wie dem auch sei — eine eindeutige Antwort auf die schwierige Quellenfrage wage ich nicht — in Johann von Wesels Schriften findet auch dieser letzte Teil des Traktats keinerlei Parallele.

5. Zur Überlieferungsgeschichte des Prozeßberichtes.

Über den Ketzerprozeß Johann von Wesels ist uns ein Bericht in mehreren Fassungen überliefert, deren Einzelvergleichung zu sehr merkwürdigen, auch kulturgeschichtlich bedeutsamen Ergebnissen führt.

In älteren kirchengeschichtlichen Quellensammlungen[3], zuerst in der s. l. et a. 1521 oder 1522 erschienenen *editio princeps* der „Kommentarien" des Aeneas Sylvius zum Baseler Konzil[4], danach in Ortwin Gratius' *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum*

---

[1] Opp. 768ff. Vgl. dazu: *De modis uniendi* (Dietr. von Niems?) bei Gerson, Opp. ed. Dupin II, 170c.

[2] Ich weise noch auf einige Parallelen bei Wessel (*de potest eccl.*) hin: Opp. 756 (Begriff der *cathedra Mosis*), 755 (Verkündung der *lex divina* als Grundlage der *potestas prelatorum*), 765 (ursprüngliche Gleichheit der Menschen, Herrschaftsvertrag, Freiwilligkeit des Gehorsams), 754, 764 (kein Ärgernis geben!), 767/8 (der wahre und der falsche Hirt), 748 (Belehrung des irrenden Papstes durch einfältige Laien). Es ließen sich noch viele weitere Stellen beibringen. — Übrigens ist die Verwandtschaft des Traktats mit Wessels eben zitierter Schrift, wie ich erst nachträglich bemerke, auch O. Clemen aufgefallen: s. Zentralbl. f. Bibliothekswesen 17, 589.

[3] Aufgezählt bei Clemen, PRE³, 21, 128.

[4] Voigt, Enea Silvio I, 230ff.; Clemen, DZGW II, 144, Anm. Die dort nach Hain 9433 zitierte Ausgabe der *Paradoxa* J. Wesseli von 1479 ist nirgends aufzufinden. Ich zweifle kaum, daß es sich bei diesem angeblichen Druck um ein ewig fortgeschlepptes Mißverständnis älterer bibliographischer Nachschlagewerke handelt. Hain 9433 geht zurück auf Panzer II, S. 130, Nr. 52, dieser auf ältere Bibliographien usw.

(Köln 1535)[1] findet sich eine ausführliche Version (A), die allen älteren Darstellungen zugrunde liegt. Erst ULLMANN entdeckte dann eine zweite, etwas knappere Fassung in einer Handschrift der Bonner Universitätsbibliothek (747 [104ª] 4⁰ *cod. chart.* s. XV.), die O. CLEMEN in der deutschen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft (N. F. II, Vierteljahrshefte, 165 ff.) herausgab (B). Eine dritte Überlieferung des C. l. m. 443 (C), von O. CLEMEN kurz beschrieben in der Histor. Vierteljahrsschrift III, 521 f., bringt keine neue Version des Ganzen, wohl aber eine kleine, von CLEMEN übersehene und noch zu erwähnende Ergänzung.

Alle drei Redaktionen stimmen in ihrem Kern, dem eigentlichen Verhör Wesels, bis auf ganz geringe Abweichungen[2] wortwörtlich überein. Da diese Übereinstimmung auch an solchen Stellen sich zeigt, wo der Bericht selber sagt, daß die Antwort Wesels unklar schwankend (*varius*) gewesen sei, ist kein Zweifel, daß für diesen Hauptteil eine gemeinsame Vorlage bestehen muß: vielleicht das amtliche Protokoll des nach B (S. 166) beigezogenen Notars[3]. Verschiedenartig dagegen ist die Beschreibung des äußern Prozeßverlaufs gestaltet. Dabei geht (um diese Frage vorweg zu erledigen) die Handschrift C fast vollkommen gleichlautend mit A zusammen. Abweichend von A fehlen aber hier:

1. Die sog. *Paradoxa*, die in A dem eigentlichen Prozeßbericht vorangestellt sind — offenbar aus den Akten des Inquisitionsgerichtes stammend;

[1] Näheres über beide Werke s. unten (Schluß des Kapitels).

[2] Ich notiere die wichtigeren: Erstes Verhör, Punkt 12: B: *totius et universalis ecclesie esse praesidentem et vicarium* statt A: *unum caput ecclesie.* — Punkt 16: Schlußsatz von B fehlt A. — Punkt 19: Schlußsatz von A fehlt B. — Punkt 20: A gibt eine kurze Erläuterung der Frage des Inquisitors, die B fehlt. — Punkt 22: in B vorletzter Satz von A, sachlich belanglos, ausgefallen. — Punkt 27: Schlußsatz von A durch Schreiberversehen aus dem Verhör des zweiten Tages zu Punkt 27 vorweggenommen, B ist korrekt. — Punkt 28: Dasselbe Versehen in A. B auch hier korrekt. — Zweites Verhör: *articuli additionales*, Punkt 2: Schlußsatz in A durch Schreiberversehen gleichlautend mit Schlußsatz von Punkt 3; B ist korrekt. Die *articuli additionales* gehen in A dem Hauptverhör des zweiten Tages voran, in B und C sind sie (sachlich korrekter) nachgestellt. — Hauptverhör des zweiten Tages: A erspart sich die ausführliche Wiederholung der zum zweiten Male gestellten Fragen des Inquisitors und der entsprechenden Antworten Wesels, B und C wiederholen sie vollständig. Punkt 2: in B ist der Schluß: „*esse falsum*" irrtümlich ausgefallen.

[3] Vgl. B S. 166. Ebendort ist außerdem von *duo testes in audientia We(seli)* die Rede, die der Inquisitor ernennt.

2. Die kritischen Schlußbetrachtungen des Berichterstatters („*Hujus d. Johannis de Weselia examini et inquisitioni interfui ego ipse*“ usw.).

Dafür bietet C mehr gegenüber A:

1. Einen von Clemen (Hist. Vierteljahrsschr. III, 521, Anm. 2) reproduzierten Satz aus dem Anfang der Beschreibung des Sitzungsverlaufes am 8.[1] Februar;
2. Einige Sätze am Schluß, die auch in B sich finden[2];
3. Unmittelbar danach ein Verzeichnis der abzuschwörenden ketzerischen Thesen Johann von Wesels, das Clemen a. a. O. 522f. abgedruckt hat;
4. Auf fol. 193v als Schluß des zweiten (Dienstag-)Verhörs[3] die folgenden Sätze: *Omnes, qui prius deferisores, fruitores et complices erant, postquam territi ac attoniti perinde ac si Johannem non cognovissent, dissimulare didicerunt.*

Hiernach ist klar, daß A und C auf eine gemeinsame Grundlage zurückgehen. Ob diese bereits die in C fehlenden kritischen Schlußbetrachtungen enthielt, sei einstweilen dahingestellt; die sog. *Paradoxa* können — als selbständiges Aktenstück — hier überhaupt aus dem Vergleich herausbleiben, ebenso und aus demselben Grunde die soeben unter 3 erwähnten ketzerischen Thesen. Alle übrigen Abweichungen von A und C untereinander lassen sich aus versehentlichen oder gewollten Abkürzungen erklären, die der Abschreiber bzw. erste Herausgeber der Redaktion A an der gemeinsamen Vorlage vorgenommen hat.

Nach alledem kann sich die weitere Betrachtung auf den Vergleich der Prozeßberichte A und B mit Ausschluß des eigentlichen Verhörs beschränken.

Zunächst ist festzustellen, daß die beiden Schilderungen des äußeren Prozeßverlaufs literarisch keineswegs unabhängig von einander entstanden sind. Wörtliche Berührung bzw. Überein-

---

[1] Nicht 11., wie Clemen schreibt!

[2] S. 172, Z. 8 v. u. bis 173, Z. 2 = C.l.m. 443, fol. 195v: *Item 17 annis praedicavit in Wormatia. Interrogatus, quando scripserit . . . in publico in ecclesia Maguntinensi.* Es folgen dann die von Clemen (Histor. Vierteljahrsschrift III, 522f.) abgedruckten ketzerischen Thesen.

[3] Unmittelbar anschließend an: . . . „*hoc ignoratis*“, bei d'Argentré, Coll. iud. de novis erroribus I, 2, p. 297a, Z. 25. Der hier Z. 12—31 stehende Text findet sich in C in etwas veränderter Reihenfolge: Absatz 8 (Z. 26—31) vor Absatz 5 (Z. 12ff.).

stimmung findet man an vielen Stellen, keineswegs nur in der Wiedergabe feierlicher Reden (wie z. B. der Revokationsformel). Aber wenn auch für diese Partien eine protokollarische Aufzeichnung als gemeinsame Grundlage gedient haben mag, so bot sie doch offenbar nicht viel mehr als einen losen Anhalt für die Erzählung der Vorgänge; in wesentlichen Punkten sind beide Erzählungen unabhängig voneinander und bieten jede für sich eigene Mitteilungen. Auch aus den vertraulich (im Gefängnis) geführten Unterhandlungen Wesels mit den drei Deputierten, die ihn zum Widerruf bewegen sollten, berichten beide — unabhängig voneinander — so lebendig gegebene Details, daß man beide Male glauben könnte, einen Ohrenzeugen selber zu hören.

Während aber nun die Redaktion B ganz sachlich, knapp und ohne erkennbare Teilnahme für oder wider den Angeklagten erzählt, bietet die Redaktion A ein höchst seltsames Bild. Freilich: soweit sie chronologisch mit B parallel geht, d. h. von Montag, den 8. Februar 1479 an (an diesem Tage begannen die Verhöre Wesels), läßt sich auch hier nicht eine Spur von Parteinahme des Verfassers erkennen. Im Gegenteil: mit scharf kritischer Wendung bezeichnet sie gleich zu Anfang Wesels Verteidigungsrede als „unnütze Worte", mit denen er „die Zeit versäumt habe" (*inania verba dicturus longoque sermone tempora procrastinaturus*), während B auch hier ganz trocken-sachlich berichtet (*longo sermone respondere nitebatur*). Wesels Ausflüchte im Verhör werden eher mit verstecktem Hohn, als mit Wohlwollen erzählt (vgl. Schluß des Dienstagsverhörs, d'ARGENTRÉ 297, Spalte 1); und vollends der Bericht über die vertraulichen Verhandlungen am Mittwoch macht den Eindruck, daß der Erzähler von der Schuld des Inkulpaten fest überzeugt ist (er spricht von *puncta clarissima* [*scil. erroris*]). In höchst auffallendem Gegensatz zu dieser, einem mittelalterlichen Theologen und Kanonisten selbstverständlichen Haltung aber steht nun die Einleitung und der Schluß des Berichtes.

Einleitend wird eine Art Vorgeschichte des Prozesses voraufgeschickt. Die Erzählung beginnt mit dem Schreiben Erzbischof Diethers von Mainz an die Kölner und Heidelberger Universität, in dem er diese zur Beschickung des Ketzergerichts einlud: „*ad quas quidem literas ego N. N. nomine universitatus respondi*". Folgt ein umständlich genauer, aus intimster Sachkenntnis schöpfender Bericht über die Beratungen in Mainz am Freitag, 5. Februar, zunächst der Heidelberger Theologen mit den erzbischöflichen Justiz-

beamten und Räten, Vertretern des Domkapitels, dem Pfarrer von Frankfurt, dem Rektor und Artistendekan der Mainzer Universität über Form und Ordnung des Prozesses. Während der Beratung treffen die Kölner Abgesandten, darunter der Inquisitor Gerhardus Elten ein, man verteilt die Schriften Wesels unter die Mitglieder einer Kommission, um die Anklagepunkte daraus zusammenzustellen, und beendet alle diese Vorbereitungen am Samstag, so daß der Prozeß am Montag eröffnet werden kann. Das alles — nüchternsachlich berichtet — würde an sich nichts Auffälliges bieten, wenn nicht in den Bericht Behauptungen von offenbarer Parteilichkeit eingeflochten wären; sie stehen alle miteinander auf der ersten Seite[1], ja innerhalb des ersten Satzes — so gewaltsam in den Fluß der Erzählung eingezwängt, daß darüber die Satzkonstruktion zerbricht und mit „*inquam*" künstlich wieder aufgenommen werden muß. Gewisse Thomisten, heißt es, hätten den Erzbischof zu seinem Vorgehen aufgestachelt, ja gezwungen; denn mit der Kurie schon seit längerer Zeit in Konflikt, hätte er deren Zorn für sich selber fürchten müssen; sie hätten ihm damit gedroht, und er wäre vor dieser Drohung um so eher zurückgewichen, als sein Stift bereits früher einmal die Folgen des römischen Zornes grausam verspürt hatte[2].

Sonderbar! War es denn wirklich erst nötig, daß „Thomisten" kamen, um die Häresie der Weselschen Lehren zu entdecken? War denn im Ernst daran zu denken, daß ein deutscher Kirchenfürst über solche Ketzereien hinwegsah, wenn sie bei seinem Fiskal offiziell zur Anzeige gebracht wurden, wie es uns Wigand Wirt glaubhaft berichtet[3]?

Aber es kommt noch viel sonderbarer. An den Schluß des ganzen Berichtes angehängt ist eine Kritik, die sich von dem Text der Erzählung deutlich abhebt durch die Worte: *Hujus doctoris Joannis de Wesalia examini et inquisitioni interfui ego ipse, qui haec scribo, in Moguntiaco sub Archiepiscopo domino Diethero de Isen-*

---

[1] d'Argentré 292, Sp. 1—2.

[2] Natürlich ist hier an die Absetzung Diethers durch Pius II. 1461 und den mainzischen Krieg 1461—63 gedacht.

[3] Siehe Paulus, Katholik (1898) I, 51. Die wahre Gesinnung des Erzbischofs kommt doch wohl in der spöttischen Bemerkung zutage, mit der er Wesels verzweifelte Klagen während der Verbrennung seiner Schriften aufnahm: l. c. 52, N.

burgo usw.[1]. Noch einmal(!) wird nun erzählt, daß Heidelberger und Kölner Theologen berufen wurden; diesmal werden sie alle (bis auf einen Kölner) mit Namen genannt. Von Heidelberg war nur einer „*de via modernorum*“ darunter, Nikolaus von Wachenheim. Magister Johannes Wesel war schwer krank, heißt es weiter, wurde aber trotzdem „ziemlich barsch“ inquiriert. Nimmt man den Verstoß gegen das „filioque“ aus, so verdienten seine Irrtümer doch wohl nicht so harte Strafe, wie er sie erfuhr. Man hätte ihm Zeit lassen, ihm Berater geben sollen. Aber freilich: seine Richter waren alle bis auf einen *de via realium*; und die (Kölner) Mönche hatte eine wahre Leidenschaft gepackt, über einen Weltgeistlichen triumphieren zu können, zumal über einen, der nicht ihren Thomas als Parteigötzen verehrte. Auch Magister Engeling von Braunschweig und Johann Kaisersberg sind der Meinung, daß man mit Wesel milder hätte verfahren sollen; ja Magister Engeling hat sogar gemeint, der größere Teil seiner Thesen sei recht wohl haltbar gewesen. Und nun folgen pathetische Klagen über den törichten, nutzlosen und geistlosen Streit der *via moderna* und *antiqua*, den der Teufel als ein Unkraut zwischen Theologen und Philosophen („*philosophos*“, nicht „*artistas*“!) gesät hat; aber der Klagende läßt deutlich erkennen, daß er selber der *via modernorum* und zwar in der Heidelberger Spielart der *Marsiliani* angehört, wenn er auch glaubt, daß die ganze Streiterei, diese *gelidae intentionum speculationes*, die Streitenden leider von nützlicheren und frömmeren Beschäftigungen fernhalte.

Unsere Verwunderung wächst. Was in aller Welt hat dieser Ketzerprozeß mit dem akademischen Schulstreit der *antiqui* und *moderni* zu tun? Wenn der Berichterstatter überzeugt war, daß der Haß der Bettelmönche und der Thomisten auf die „*moderni*“ und auf die Weltgeistlichen hinter den Anklagen der Inquisition stecke, warum deutete er nichts davon in dem Bericht selber an? Dort herrscht doch offenbar volle Einmütigkeit unter den Richtern über die Schuld des Angeklagten? Wie hätte es auch anders sein sollen? Konnte ein scholastisch gut geschulter und kirchlich kor-

---

[1] Diese Interpunktion scheint mir die einzig sinnvolle im Gegensatz zu den alten Drucken, die das *scribo* regelmäßig zu Moguntiaco ziehen: welchen Sinn hätte es, zu sagen, daß der Schreibende „*sub Archiepiscopo*“ usw. schreibe?! Zu der Annahme, daß diese Worte in Mainz sofort nach Prozeßende geschrieben seien (CLEMEN, DZGW II, 145, N) scheint mir nichts zu zwingen.

rekter Theologe des 15. Jahrhunderts hier im Ernst schwanken — sofern er den Verhandlungen persönlich beiwohnte, die Hartnäckigkeit des Ketzers mit ansah und nicht (wie vielleicht die Engeling und Kaisersberg) nur gerüchtweise von seinen Äußerungen hörte? Seine Beschwerden sogleich zu begründen, hat unser Kritiker nicht den leisesten Versuch gemacht. Der Prozeßbericht stellt vielmehr selber ausdrücklich die Menschenfreundlichkeit des Inquisitors ans Licht, der dem Angeklagten Gelegenheit gibt, sich durch Widerruf und Generalabbitte vor Beginn des Verhörs aller weiteren Verhandlung zu entziehen.

Wer ist der Autor? Nehmen wir an, der ganze Bericht in der Fassung A sei von ein und derselben Persönlichkeit geschrieben (so bisher die allgemeine Annahme), so ergeben sich die größten Schwierigkeiten. Die Schlußsätze weisen eindeutig auf einen Heidelberger „*modernus*", Gegner der Kölner „thomistischen" Dominikaner. Er selber zählt auf, wer aus Heidelberg anwesend war; darunter war Nikolaus von Wachenheim der einzige „Marsilianer", die beiden andern, Henricus de Amsterdam und Jodocus de Calbo, bekannte Führer der *via antiqua*. Also bleibt kein anderer Schluß: Magister Nikolaus hätte *nomine universitatis* (ergänze: *Heidelbergensis*) das Einladungsschreiben Erzbischof Diethers beantwortet und wäre zugleich Verfasser unseres Berichts. Aber ist das denkbar? Der Ketzerrichter selber ein so strenger Kritiker des Verfahrens? Und er deutet nicht einmal an, daß er im Kollegium überstimmt worden sei? Nikolaus von Wachenheim war 1479 einer der Senioren der theologischen Fakultät[1], bereits 1472 zum siebten Male Rektor gewesen. Undenkbar also war es nicht — obgleich verwunderlich —, daß er und nicht der derzeitige Rektor (der Jurist Nikolaus Mörsinger) im Namen der Universität jene Einladung Diethers beantwortete. Wir besitzen das Antwortschreiben in doppelter Abschrift[2]: beide Male bloß unterzeichnet: *Rector ac universitas tota studii Heidelbergensis.* Es strömt über von Devotion und Schmeichelei gegen den erhabenen Fürsten, der durch ein so heiliges und

[1] Immatr. 1422; 1430 mag. und decanus fac. art.; 1434 presentatus ad legendum sentencias, die er 1435 zu lesen beginnt, damals plebanus Heidelbergensis. Seit 1440 als prof. theol. aufgeführt, schon 1436 zum ersten Male Rektor. Da die *via antiqua* erst 1452 in Heidelberg eingeführt wurde, gehörte Wachenheim zu der herkömmlichen Schule der Marsilianer (*moderni*).

[2] Winkelmann, U. B. der Univ. Heidelberg I, nr. 132, nach a. u. III, 209; vollständig gleichlautend sodann: C.l.m. 443, fol. 186f.

nützliches Werk wie dieses Ketzergericht seinen bewundernswerten Verdiensten um die Kirche *decus immensum*, *gloriam sempiternam* hinzufügen wolle usw. Keine Spur von innerer Unsicherheit, sondern begeisterte Zustimmung, gehüllt in ein starkes rhetorisches Pathos, sehr künstlich gedrechselte Phrasen, die vielleicht ein wenig humanistisch schmecken. Es ist schwer vorzustellen, daß der Mann, der sich als Autor dieses Schreibens in Erinnerung bringt, im selben Atem jene Kritik sollte geschrieben haben. Ist die überhaupt im Munde eines Heidelberger Schultheologen denkbar[1]? Nikolaus ist uns bekannt als Verfasser einer ausführlichen *reprobacio articulorum Wicliff, Huß et alterius Bohemi*[2] – sollte er wirklich die wicliffitische Färbung gewisser Weselscher Sätze nicht bemerkt haben?

Ich sehe keinen andern Ausweg, diesen Schwierigkeiten zu entgehen, als den: jenen sonderbaren Einschub (im ersten Satz des Berichts) und den kritischen Anhang von dem übrigen Ganzen loszulösen[3]. Geschieht das, so paßt alles übrige vortrefflich zusammen als der Bericht eines sachverständigen, scholastisch gebildeten Augenzeugen; es ist dann allerdings kein Anhalt mehr dafür gegeben, ob der Verfasser aus Heidelberg oder Köln stammte und im Namen welcher von beiden Universitäten er dem Erzbischof geantwortet hat[4]. Aber das ist dann auch von relativ geringer Wichtigkeit.

Die Loslösung jener polemischen Teile von dem rein sachlichen Bericht wäre etwa so vorzunehmen, daß wir sie nicht als dessen ursprüngliche Bestandteile, sondern als nachträgliche Glossen bzw. Einfügungen eines Späteren aufzufassen hätten[5]. Aber wer war

---

[1] Hierzu vgl. die Tatsache, daß Joh. von Wesel bereits einmal vor seiner Absetzung als Wormser Domprediger (1477) auf Bischof Reinhardts Bitte von den Heidelberger Theologen verhört und verwarnt worden war! Katholik (1898) I, 49.

[2] Clm. 6693, Bl. 239 ff., s. o. S. 30 Anm. 1. — Über sonstige Schriften Wachenheims vgl. Falk, Zentralbl. f. Bibliothekswesen XV (1898), 121 ff.

[3] Wie die von Clemen a. a. O. vermutete Autorschaft eines Kölner Dominikaners oder die von Schunk (Beitr. zur Mainzer Geschichte I, [1788], 321) aufgestellte und von Paulus (Katholik [1898] I, 45) anscheinend gutgeheißene des Joh. Vilhauer sich mit der Annahme vertragen soll, der ganze Bericht A sei von einer Hand, vermag ich nicht einzusehen.

[4] Clemens soeben zitierte Vermutung hat in diesem Fall manches für sich. Leider ergeben die von Hansen zusammengestellten Regesten zur Geschichte der Universität Köln (Mitt. d. Stadtarchivs von Köln S. 36/7, 1918) zu unserer Frage nichts Neues.

[5] Das Fehlen des kritischen Anhangs in C ist immerhin bemerkenswert:

dieser Spätere, und was in aller Welt bewog ihn zu so wunderlichen Zusätzen?

Der Prozeß Johanns von Wesel ist nicht allzu lange nach seinem Tode zum Gegenstand einer heftigen literarischen Fehde geworden. Man kennt die endlosen, das ganze 15. Jahrhundert erfüllenden Streitigkeiten um das neue, von der Kurie noch nicht bestätigte skotistische Dogma von der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. Ursprünglich zwischen den beiden großen Bettelorden ausgetragen, zog der Streit allmählich immer weitere Kreise und verband sich in wunderlichster Weise als ein *accidens* mit Schulgegensätzen ganz anderer Art. Die Dominikaner, auch in diesem Punkte starre Verfechter der Lehren ihres Meisters Thomas, der die sündlose Empfängnis Mariä gegen ältere Doktrinen bestritten hatte, gerieten bei der sich immer schwärmerischer steigernden Marienverehrung der Zeit allmählich in eine bedenkliche Isolierung gegenüber der öffentlichen Meinung. Die Minoriten nützten diese Lage aus, um ihre ohnehin größere Popularität noch zu erhöhen und ihren Rivalen kräftig Abbruch zu tun. Im Weltklerus, insbesondere bei den Kanzelrednern, die den Lobpreis Mariens als ein besonders beliebtes Thema eifrig pflegten (keine Kanzelrede ohne ihren Anruf!), fand die skotistische Lehre um so stärkeren Anklang, als es ohnedies längst zu ihren Standestraditionen gehörte, die Tätigkeit des Predigerordens als lästige Konkurrenz zu betrachten und bei passender Gelegenheit den gehaßten Rivalen eins auszuwischen. Es konnte nicht fehlen, daß der Gegensatz von „Makulisten“ und „Immakulisten“ auch auf den Universitäten eindrang und den — ohnedies längst verworrenen — Schulstreit von *via antiqua* und *via moderna* noch weiter vergiftete. Wohl nirgends war hierfür der Boden so wohl vorbereitet, wie in Heidelberg; wie eng der Schulstreit hier in seinem Ursprung mit einer altererbten Eifersucht der Heidelberger Hochschule gegen die dem Predigerorden besonders nahestehende Kölner Universität zusammenhing, hat die zweite dieser „spätscholastischen Studien“ gezeigt. Kurfürst Friedrich I., der 1452 die *via antiqua* in Heidelberg durch Kölner Professoren einführen ließ, setzte hier 1476 auch die Gründung eines Klosters der Dominikaner nebst Studienhaus durch, das der Universität angeschlossen wurde — offenbar doch in der Absicht, dem Thomismus, der *via antiqua*, einen breiteren Boden zu verschaffen. Aber

vielleicht fiel seine Unvereinbarkeit mit dem Übrigen schon Hartmann Schedel auf, aus dessen Besitz der Clm. 443 stammt?

je mehr sich die *antiqui* hier breit machten, um so eifriger wehrten sich die *moderni* ihrer Haut[1]. Und gegen die „Makulisten“ des Dominikanerklosters suchten die Heidelberger Franziskaner-Observanten die Gunst der öffentlichen Meinung auf alle Weise für sich zu erobern. Hier wie andernorts gewinnt man den Eindruck, daß die Dominikaner mit ihren Zweifeln an der Empfängnis Mariä ohne Erbsünde gegen Ende des Jahrhunderts in eine schwierige Verteidigungsstellung gedrängt, ihre Widersacher im allgemeinen der stärker aggressive Teil waren. Das Baseler Reformkonzil hatte sich 1439 unzweideutig für die skotistische Lehre ausgesprochen; und wenn ihre Gegner darauf pochten, die Synode sei damals, nach der Lossagung Eugens, bereits schismatisch gewesen, so bestanden alle heimlichen und offenen Gegner des absoluten Papsttums (wie Johann von Wesel)[2] um so leidenschaftlicher auf der Gültigkeit ihres Mariendekrets. Wer immer einen Groll im Herzen trug gegen die päpstliche Inquisition und ihre offiziellen Träger, die Dominikaner, mochte hoffen, an diesem Punkte eine schwache Stelle in dem schweren Panzer ihrer scholastischen Rüstung zu erspähen, die es ermöglichen würde, durch geschickt geführte Dolchstöße die Autorität dieser Ketzerrichter womöglich zu Falle zu bringen. Zögerte doch das Papsttum selber, im Widerspruch zu der allgemeinen Stimmung der Zeit, den Thomisten durch eine eindeutige Lehrentscheidung zu Hilfe zu kommen! Die Bulle Sixtus IV. *Grave nimis* von 1483, durch Alexander VI. 1503 erneuert, verbot zwar bei schwerer Kirchenstrafe die gegenseitige Verketzerung der Streitenden, aber eben derselbe Sixtus, ehemaliger General der Franziskaner und literarischer Verfechter ihrer Marienlehre, hatte das meiste dazu getan, das Fest der Empfängnis erst recht populär zu machen.

Nach alledem nimmt es nicht im mindesten wunder, auch den Hauptteil der deutschen Humanisten auf der Seite der „Immakulisten“ zu finden. Die Mariengedichte Wimpfelings (des Weltgeistlichen und Lästerers der Bettelorden!), Sebastian Brants, Werner von Themars gehören zu den schönsten ihrer Poeme[3]; jedenfalls atmen sie weit mehr wirkliche Empfindung, als die große

[1] Vgl. ihre Verteidigungsschrift von 1499, zitiert in der 2. Studie, p. 75 u. 129 und Wimpfelings Schrift pro concordia dialecticorum, ebd. 130.

[2] Siehe Texte: B 5.

[3] Über Wimpfelings Marienverehrung vgl. KNEPPER, Jak. Wimpfeling (1902), 54ff., 363f.

Masse ihrer Kunstprodukte. Als Trithemius, der in seinen *laudes S. Annae* der unbefleckten Empfängnis ein eigenes Kapitel gewidmet hatte, durch einen der rabiatesten Gegner der franziskanischen Doktrin, den Frankfurter Dominikanerprior Wigand Wirt[1], angegriffen wurde (1494), fand er bei einer ganzen Reihe seiner humanistischen Freunde, darunter Dietrich Gresemund jun. und Jakob Wimpfeling, eifrigste Unterstützung.

Dramatischer und folgenreicher verlief ein zweites Gefecht, in das die Erinnerung an den Prozeß Johann von Wesels sehr bald hineingezogen wurde. Es begann in Heidelberg mit einer öffentlichen Disputation der Franziskaner-Observanten am 18. Juni 1501 über die unbefleckte Empfängnis Mariä, die von ihren Urhebern wohl als eine Art öffentlicher Triumph über die dortigen Dominikaner gedacht war. Die Universität, an deren theologischen Studien die Dominikaner damals unvergleichlich stärker beteiligt waren als die Minoriten[2], verbot aber ebenso wie der Kurfürst und die Bischöfe von Worms und Speier ihren *suppositi* die Teilnahme[3]; die Dominikaner erschienen nicht, protestierten öffentlich gegen das Aufrühren des skandalösen Streites und ließen sich ihr Fernbleiben vom Pfalzgrafen urkundlich bescheinigen. (Übrigens erbat und erhielt ihr deutscher Ordensprovinzial im nächsten Jahre, als der Zank in immer heftigeren Formen weiterging, die Verwendung der Heidelberger Universität in Rom für ihre Bitte, der Papst möge beiden Parteien die Fortführung des Kampfes bis zu päpstlicher Entscheidung verbieten — so schwer fühlten sie sich durch die Verleumdungen der Gegner damals bedrängt[4]!)

Auf dieser Heidelberger Disputation nun vom 18. 6. 1501 war auch ein gewisser Konrad Hensel (aus Kassel gebürtig) zugegen, der ehemals unter Johann von Wesel in Erfurt studiert hatte und seit 1474 an der Frankfurter Hauptkirche (St. Bartholomei) als Pleban wirkte. Gleich am nächsten Sonntag berichtete er triumphierend auf der Kanzel von dem Ausbleiben der Dominikaner —

---

[1] Für das Folgende zu vgl. Lauchert, Der Dominikaner Wigand Wirt u. s. Streitigkeiten (Hist. Jahrb. 18 [1897], 760ff.); dazu N. Paulus ebd. 19 (1898), 101ff.

[2] Ich zähle unter den Immatrikulierten 1505—15: 22 Dominikaner, 0 Minoriten.

[3] Paulus, a. a. O., 103; dazu Winkelmann, U. B. II, 580—4; nach C. l. M. 434 u. Ann. univ. III, 414f. Die theologische Fakultät hatte zuerst gegen die Disputation protestiert.

[4] Winkelmann, U. B. II, 592, 593; I, nr. 150.

wie er denn überhaupt zu deren heftigsten Gegnern und leidenschaftlichsten „Immakulisten" gehörte; stinkende Hundsblumen, so pflegte er von der Kanzel zu donnern, flechten die Makulisten in den Rosenkranz Mariä, und Ärgeres mehr. Aus solchen Angriffen entwickelte sich bald ein Kanzelstreit von grotesker Häßlichkeit mit dem uns schon bekannten Prior der Frankfurter Dominikaner, Dr. Wigand Wirt, der nach kurzer Zeit zu einem abscheulichen Kirchenskandal mit nachfolgendem Prozeß der Dominikaner gegen ihren Beleidiger führte[1]. In diesem gegenseitigen Gezeter nun hat Wigand Wirt, wie mehrere Zeugenaussagen berichten[2], seinen Widersacher dadurch mattzusetzen gesucht, daß er ihm vorwarf, er habe „diese Stücklein" (nämlich die Lehre von der unbefleckten Empfängnis) „von seinem Meister Weselia behalten", der ja als Ketzer verschieden sei — was dann wiederum Hensel zu einer Erkundigung bei den Augustinern in Mainz veranlaßte (bei denen Wesel gestorben war); ihr Ergebnis, daß jener als katholischer Christ verschieden sei, verkündete er triumphierend von der Kanzel.

Man wird nach diesen Mitteilungen kaum zweifeln dürfen, daß Hensel nicht nur Schüler Wesels, sondern auch als dessen Verehrer in Frankfurt bekannt war. In einer Streitschrift, die Wigand Wirt bald darauf gegen ihn richtete, redet der Autor seinen als Wesalianus bezeichneten fingierten Gegner folgendermaßen an: „*Sed et tu ipse* (*si tamen non errem*) *hec ipsa* (scil. das Mainzer Ketzergericht 1479) *propriis aspexisti luminibus*"[3]. Nach dem ganzen Zusammenhang ist dringend zu vermuten, daß an dieser Stelle mit dem Wesalianus Konrad Hensel selber gemeint sei — eine andere Deutung ist kaum möglich. Da nun Wirt eine sehr genaue aktenmäßige Kenntnis der Mainzer Verhandlungen besaß, fällt von hier aus neues Licht auf jenen *plebanus Francfordiensis*, der in unserem Prozeßbericht als Teilnehmer an den Mainzer Vorberatungen vom 5. Februar 1479 (Freitagssitzung) und am 8. Februar als einer der „fautores" erscheint, die der Inquisitor zu dem Inkulpaten schickt, um ihn zu freiwilligem Widerruf vor Beginn des Verhörs zu überreden. Ein Schüler Wesels also, der dem Ketzerprozeß des von ihm

---

[1] STEITZ, Der Streit über die unbefleckte Empfängnis der Maria zu Frankfurt a. M. im Jahre 1500 (diese Datierung ist irrig!). Archiv f. Frankf. Gesch. u. Kunst. N. F. VI (1877).

[2] STEITZ, a. a. O., 20f.

[3] *Dialogus apologeticus contra Wesalianicam perfidiam* (s. weiter unten das Nähere!), fol. I^{v}.

verehrten Meisters persönlich beiwohnt — sollte von hier aus etwa der wunderliche Gedankengang unseres Prozeßberichtes A sich aufklären lassen? Doch sehen wir weiter zu!

Der Prozeß, den die Frankfurter Dominikaner gegen Konrad Hensel bei ihrem Konservator, dem Straßburger Bischof, anstrengten, rief mit der Partei der Immakulisten zugleich die ganze oberrheinische Humanistenclique auf den Plan. Sebastian Brant übernahm als Anwalt Hensels dessen Verteidigung vor dem geistlichen Gericht und gewann den Prozeß im wesentlichen. Ihm zur Seite stand — von Murner bis Wimpfeling — alles, was im stolzen Bewußtsein seiner neuen humanistischen Bildung die mönchischen Ketzerrichter haßte. Ein (sonst, wie es scheint, unbekannter) hessischer Landsmann Hensels, Wigand Trebellius, der sich selber als dessen Schüler bezeichnet[1], verfaßte zu seiner Verteidigung ein Schriftchen: „*Concordia curatorum et fratrum mendicantium, carmen elegiacum deplangens discordiam et dissensionem Christianorum cuiuscumque status dignitatis aut professionis*“[2]. Mutian schickte es mit empfehlenden Worten an den bekannten Zeremonienmeister Alexanders VI., Johann Burckard von Straßburg, 1502 nach Rom, Jakob Wimpfeling gab es mit einer Widmungsvorrede 1503 in Druck. Sein Inhalt gibt uns, wie mir scheint, den Schlüssel zur Lösung jenes Rätsels, das uns der Prozeßbericht stellte.

Nachdem zunächst die Streitsucht der Dominikaner gegeißelt ist, die sie veranlaßt habe, angebliche Kränkungen durch Hensel zu einer großen Anklage vor Gericht aufzubauschen, erörtert der Verfasser mehr im allgemeinen die Ursachen des ewigen Streites zwischen Bettelmönchen und Pfarrern. Unter anderen, besser einleuchtenden Erklärungen wird nun auch die folgende gegeben: Die Brüder (gemeint sind offenbar speziell die Dominikaner) hängen ihrem Thomas und Versor, die Weltgeistlichen aber den modernen Schulhäuptern an (Marsilius, Buridan, Okkam, Burleigh, Holkot, Gregor von Arimini, Petrus Alliacus, Johannes Gerson, Gabriel Biel). Und doch kann es nichts Törichteres und Lächerlicheres geben als diesen Streit der Schulen, den der Teufel gesät hat. Damit ist das Stichwort gegeben zu einer wörtlichen Wiederholung der-

[1] *Hasso Hassonem, preceptorem discipulus, senem adolescens defendat . . . . Sed (cum) et idem gymnasium Erphordense lac nobis philosophiae ministravit . . .* Auch Mutian nennt den Trebellius: *gentilis meus.* LAUCHERT a. a. O. 781f. verwechselt ihn mit Hermann Trebellius.

[2] s. l. et a. Proctor 9966. Ich benutzte das Exemplar der Erlanger U.-B.

selben Klagen über den Zwiespalt der beiden „Wege", den wir schon aus den Schlußsätzen unseres Prozeßberichtes A kennen[1]. Während aber dort nur von dem Schaden die Rede war, den die Beschäftigung mit so nichtigen Streitigkeiten der wahren Liebe Gottes und des Nächsten bringt, setzt unser Humanist die Anklage fort und erweitert sie zu einer Verdammung des ganzen scholastischen Erziehungssystems, das den künftigen Pfarrer mit unnützen Sophismen quält, statt ihn auf seinen künftigen Beruf vorzubereiten. (Unter den hierfür angerufenen Autoritäten erscheint Laurentius Valla neben Johannes Gerson!). Irrig ist auch die übliche Ausrede der Scholastiker: man brauche so schwer gelehrtes, aristotelisches Rüstzeug, um die Ketzer zu bekämpfen. Nein, nicht mit scholastischen Argumenten, sondern mit dem klaren Bibelwort allein besiegen wir die Ketzer! Und wie machen es denn die Ketzerbesieger in Wirklichkeit? Am Beispiel des Johannes Wesel hat man es kürzlich (*nuper*) erst gesehen: da wurde nicht lange diskutiert mit *diverticula* und *enthimeumata*; da hieß es kurzab: glaubst Du? oder nicht? Es mag eine Zeit gegeben haben, wo die Kirche noch in äußerer Gefahr stand, und sie es nötig fand, die Ketzer durch Herumstreiten mit ihnen zu überwinden; heute, unter christlichen Herrschern, bei völlig gesichertem äußeren Bestand der Hierarchie, genügt es doch wahrlich (wie Johannes Wesalias Beispiel tatsächlich zeigt), mit Hilfe der Inquisition sie zu vernichten. *Et quoniam de magistro Joanne Wesaliano memoria incidit:* sollte er nicht bloß darum so schlecht gefahren sein in jenem Prozeß, weil er ein weltlicher Theologe, ein Marsilianer und nicht ein Thomist und Kuttenträger war? Und nunmehr folgen Klagen über die Rücksichtslosigkeit der Prozeßführung, die wiederum — diesmal zwar nur stellenweise wörtlich, aber dem Sinne nach genau — dem Inhalt jenes Schlußteils der Prozeßrelation A entsprechen. Aber auch die Parallele zu der uns seltsam erscheinenden Einleitung jenes Berichtes bleibt nicht aus: wäre damals schon Berthold von Henneberg Kurfürst von Mainz gewesen — so heißt es weiter — dann hätte er gewiß einen so überstürzten und unhumanen (*inhumanum*) Prozeß nicht geduldet[2]: er durfte küh-

---

[1] Von den Worten ab: *Quis nisi ipse diabolus* . . . bis zum Schluß. Die Abweichungen sind ganz geringfügig. So ist aus dem „*diabolus*" einmal ein „*inimicus humani generis*", ein andermal Pluto geworden! —

[2] Hensel rechnete wohl mit Grund auf die Gunst des Mainzer Hofes in seiner eigenen Sache: 1506 wurde ein gegen ihn gerichtetes Pamphlet seines

ner als sein Vorgänger auf seine eigene Unbescholtenheit vertrauen[1].

Der weitere Inhalt des Schriftchens (Mahnruf an die kirchlichen Obrigkeiten, nicht länger zu dulden, daß die Weltgeistlichen in ihren Rechten durch die Bettelmönche gekränkt werden, Empörung darüber, daß die mönchischen Ketzerrichter Angehörige eines anderen Ordens vorsichtig schonen, aber über den Säkularklerus zu Gericht sitzen und damit dessen Autorität vor den Laien herabsetzen dürfen) interessiert uns nicht mehr unmittelbar. Genug: es ist keine Frage, daß unser Autor den Prozeßbericht von 1479 in der Redaktion A vor Augen gehabt haben muß. Und es ist kaum noch eine Frage, daß er ihn aus den Händen Konrad Hensels, seines Freundes und Lehrers, empfangen haben wird.

Ich denke, wir dürfen ruhig noch einen Schritt weiter gehen und die Vermutung aussprechen, daß niemand anders als Konrad Hensel der Mann gewesen ist, der 1479 „persönlich dabei war", sich über die Behandlung des von ihm verehrten Erfurter Lehrers entsetzte und nicht zugeben wollte, daß seine kirchlich inkorrekten Handlungen wirklich die harte Strafe des öffentlichen Widerrufs und der Einsperrung im Kloster verdienten. Dann wäre die Redaktion A nichts anderes als ein von Hensel gewissermaßen glossiertes Exemplar einer älteren Relation, die als solche der Feder eines andern Augenzeugen, und zwar eines Kölner oder Heidelberger Abgeordneten, entstammte. In dieser glossierten Form hätte sie nunmehr in Humanistenkreisen zirkuliert. Die Berufung der Redaktion A auf Geiler von Kaisersberg und Engeling von Braunschweig fände so ihre natürlichste Erklärung[2]. Die Gestalt Wesels

---

Gegners Wirt auf Befehl der Mainzer Regierung (unter Bertholds Nachfolger) in der Mainzer Diözese verboten, zusammengesucht und verbrannt. — Abdruck unserer Textstelle (mit Lücken) bei Böcking, Hutteni opera, supplem. II, 501.

[1] . . . *pro sua maxima prudentia, integritate et innocentia, qua fretus non tantum sibi quantum alius metueret . . .*

[2] Vielleicht denkt Wigand Wirt in seinem (sogleich zu erörternden) Dialogus an diese Namen, wenn er seinen Wesalianus sich auf berühmte und fromme Männer berufen läßt, die Wesel entschuldigen und rühmen. — Über Engeling von Braunschweig, einen Erfurter Kollegen Wesels und Mainzer Prediger, und über dessen sowie Geilers Rolle im Prozeß vgl. Falk, Bibelstudien in Mainz (1901), S. 58f.; Ders., Hist. pol. Bll. 188 (1881), S. 6f., und die dort zitierte Literatur. Ferner: Mutschmann, Erfordia literata contin. II, 216f. (1733).

aber erscheint seitdem — schon bei Trebellius — in dem sagenhaften Lichte eines Märtyrers, eines Opfers mönchischen Hasses auf den freieren Stand der *seculares* und thomistischer Parteiwut auf die Vertreter weniger eng gebundener wissenschaftlicher Meinungen. Alles in allem ein neues Beispiel für die höchst seltsame Verschränkung der Parteigegensätze, die das unruhig-gärende literarische Leben Deutschlands am Vorabend der Reformation erfüllten. Zugleich für das trübe Mischmasch heterogenster Ideologien, aus denen sich die Opposition der deutschen „Humanisten" Wimpfelingscher Richtung gegen das mittelalterliche Herkommen zusammensetzte.

Das Interesse der Humanisten für die Gestalt Johanns von Wesel wurde offenbar nicht ertötet, sondern erst recht angefacht durch die gehässige Art, mit der Wigand Wirt die von Trebellius dargebotene Handhabe benützte, um nunmehr alle seine Gegner von der Partei der Immakulisten (einschließlich der Franziskaner-Observanten!) als „Wesalianer" den Kirchenbehörden zu verdächtigen; sein gründlicher und sehr sachkundiger Nachweis, daß der Verurteilung Wesels in Wahrheit ganz andere Motive zugrunde gelegen hatten, als die humanistischen Freunde Hensels sich weismachen ließen[1], scheint ohne Eindruck geblieben zu sein. Die

[1] Darüber und über den (für Wirt sehr unglücklichen) Ausgang des Gezänkes (1513) vgl. N. Paulus und Lauchert a. a. O. Ich benutzte den *Dialogus apologeticus* Wigand Wirts (Hain — Copinger 16219) in dem Exemplar der Mainzer Stadtbibliothek; in Darmstadt ist der Traktat entgegen den Angaben Roths (Beiheft 4 z. Centralbl. f. Bibliothekwesen, 1889, S. 483) nicht vorhanden. — Ergänzend zu den Auszügen Laucherts und Paulus' teile ich noch Folgendes zum Ketzerprozesse Wesels mit: Fol. I^{v}: Wesels Abschwörung seiner Ketzerartikel (21. 2. 1479) fand statt *presentibus totius alemannie nobilibus; illic etenim tum in torneamentis convenerant*, und zwar fand die öffentliche Abschwörung vormittags, das Festturnier nachmittags statt, so daß der Tag, wie W. Wirt höhnisch bemerkt, ein doppeltes Volksfest bot. — fol. III^{v}: Über das Schicksal des Ketzers nach der Abschwörung: . . . *cum post revocationem in stercoribus contabuerit suis apud Augustinenses Moguncie perpetuis carceribus deputatus* . . . Die Antwort des Inquisitors auf Wesels Bitte, ihn doch nunmehr, nachdem er abgeschworen, aus dem Schmutz des Kerkers zu erlösen („*absolvam vos ab excommunicacionis pena . . . recipiamque vos ad gremium s. ecclesie*", DZGW II, 173) wäre demnach bewußt zweideutig gewesen. — Fol. III^{a}: Über den Anhang Wesels: *Fateor ingenue, defensores habuit olim, et non paucos nec parvos;* aber sobald das Ketzerische seiner Lehre öffentlich gebrandmarkt war, *solus ipse miser et despectus omnibus ludibrio et perpetue confusionis fuit exemplum.* — Als wichtigstes Beweisstück seiner Häresie produziert W. Wirt voll Stolz unsern Traktat B. 5. — Was er fol. XIII^{a} zur Verunglimpfung von Wesels persönlicher Lebenshaltung vor-

Partei der Immakulisten erfreute sich weiterhin der Mitwirkung spitziger humanistischer Federn, und Wirts endgültige Niederlage 1513 rief großes Triumphgeschrei in diesen Kreisen hervor. Jakob Wimpfeling wagte zwar nicht, das Urteil des Ketzergerichts über Wesel schlechthin ungerecht zu schelten; im ganzen aber blieb er der Meinung, daß der Wormser Domprediger in eine Reihe mit Reuchlin gehöre, als Vorkämpfer gegen Dunkelmänner und gegen die Frechheit der Römlinge, die Deutschland ausbeuten[1]. So erscheint denn auch umgekehrt Wigand Wirt in den Dunkelmännerbriefen (I, 47 u. II, 7) als Freund und Geistesgenosse eines Pfefferkorn — unter den dunklen Gestalten eine der dunkelsten. Wir begreifen jetzt, weshalb sich Hartmann Schedel die Prozeßakten des Weselschen Ketzerprozesses ebenso sauber abschrieb (Clm 443), wie die Nachrichten über jene Heidelberger Disputation von der unbefleckten Empfängnis Mariä von 1501 (Clm 434). Und auch das ist wohl kein bloßer Zufall, daß die von mir veröffentlichten, bisher

---

bringt (*ministrum mense altaris et strati feminini generis, licet veste masculum pre se ferret, eum habuisse multi noverunt*) dürfte bloße Verleumdung sein.

[1] Vgl. s. *Catalogus archiepiscoporum Moguntinensium* (von 1515, nur handschriftlich erhalten), aus dem G. Englert (Festschr. des Aschaffenburger Gymnasiums zum 300jähr. Jubiläum der Univ. Würzburg, 1882, S. 29) die folgende Stelle mitteilt: „*Dietherus adhuc memor (quod his auribus audivi) obiectorum Pii secundi, tamquam summam sedem frigide coleret, Joannem de Wesalia theologum, quod de sacrosancta quoque sede apostolica impure sentiret, inquiri et examinari curavit accessitis ad id praedicatoribus quibusdam Agrippinis, e quibus inquisitor Joannem veteranum valetudinarium, obliviosum, scipione fultum, in subselliis situm severe et fervide interrogabat: pleraque vero Joannes dixisse se inficias ibat, quaedam facetiae causa inter ecclesiasticos recensuisse se fatebatur; non nulla tamen asseverabat, de aliquibus autem reverendi patres Thomae sectatores obstupescebant, quorum aliqua iuri tantum humano innixa ingeniosi theologi neoterici forsitan hodie tutari molirentur, praesertim cum hac aetate non solus Aquinas, sed et Jo. Scotus, divus Marsilius, Jo. Gerson et Gabriel ceterique excellentissimi in pretio habeantur. Et si Joannes Wesalia forsitan Romanis non omnia tribuendo vacillasset, haud ab re sese impulsum ad quendam optimum virum mihi familiarissimum dudum ingenue fatebatur conquestionem ex maxima commiseratione cumque animi dolore faciens, quod ephebi et barbari pro suo qualicunque ministerio adultis doctissimisque ac toti ecclesiae utilissimis viris (qui multo ingenii labore patrimonium in gymnasiis profudissent) in quarumlibet praebendarum ecclesiarumque assecutione longe majorem apud exteros fortunam experirentur. Nec tamen iudicium illud tamquam iniustum neque Heinricum de Elten inquisitorem carpsisse velim, sed et Dietheri maturum in sacrosanctam Romanam ecclesiam zelum apprime laudo.* — Vgl. auch die von Knepper, Wimpfeling 300, N. 1 u. 299, N. 3 zitierten Stellen.

unbekannten Schriften Wesels gerade in einem Sammelbande vorwiegend humanistischen Inhalts auf die Nachwelt gekommen sind.

Erst jetzt wird uns auch der Zusammenhang klar, in dem die Redaktion A des Prozeßberichts zuerst gedruckt erscheint. Die Kommentarien des Enea Sylvio zur Geschichte des Baseler Konzils, 1440 entstanden, bildeten mit ihrer radikalen Verteidigung konziliarer Grundsätze eine höchst peinliche Erinnerung für ihren Autor, seit dieser selber den Papstthron bestiegen hatte; er suchte sie durch ein späteres, zweites Werk über denselben Gegenstand in Vergessenheit zu bringen, und war wohl nicht unschuldig daran, daß nur ein Bruchstück von ihnen in ganz wenigen handschriftlichen Exemplaren auf die Nachwelt kam. Um so willkommener war die darin zu findende Mischung von humanistischem Esprit und reformkatholischer Gesinnung jenen humanistischen Oppositionsgruppen, die beim Ausbruch der Reformation in allen möglichen Schattierungen — von Wimpfeling und Reuchlin bis Erasmus — gegen römische Anmaßung, Sittenverderbnis des Klerus, Mißbräuche und Aberglauben der Kirche wetterten, ohne doch die große Revolution mitzumachen. Jakob Sobius, einer der eifrigsten Vorkämpfer der humanistischen Opposition gegen die „Römlinge“ und Verteidiger Reuchlins gegen Hochstraten[1], scheint ihre Veröffentlichung durch den Druck besorgt zu haben, unter Mitwirkung seines Freundes, des humanistischen Grafen Hermann von Neuenahr. Diese Erstausgabe erschien (s. l. et a.) 1521 oder 1522, wahrscheinlich in Köln[2], und enthielt als Beigabe eine ganze Reihe anderer Schriften verschiedenster Herkunft, aber durchweg oppositionellen Inhalts, darunter auch die Prozeßakten Wesels in der Redaktion A. Kritisch-oppositionell gestimmte Randnoten des Herausgebers sorgten dafür, daß der Zweck des Buches recht deutlich werde: eine Reform der Kirche an Haupt und Gliedern im Sinne der großen Konzilien, d. h. mit scharf antikurialer Wendung, zu fordern[3]. Die Prozeßakten des als Ketzer gebrandmarkten

[1] Vgl. A.D.B. 34, 529ff. (von R. Hoche, der von dieser Edition aber nichts weiß).

[2] Gründliche Nachweise über diese und die gleich zu nennende Schrift des Ortwin Gratius bei David Clement, Bibliothèque curieuse historique et critique, Leipsic 1769, t. VIII, 240—49. Ich benutzte das Freiburger Exemplar der Commentarien. S. auch Panzer IX, 163.

[3] Einiges davon erinnert an Wesselsche Sätze, z. B. p. 45: *Quasi in re fidei non possit etiam infimus laicus, aut mulier contra universos Babylonis satellites pronunciare, habens pro se canonicam scripturam*“.

Wesel freilich wagte er nicht in beifälligem Sinn zu glossieren; als Ersatz dafür mußten die Vorrede und das Nachwort dienen, die wir soeben Konrad Hensel zugeschrieben haben.

Etwa derselben Umgebung und Tendenz entsprach 13 Jahre später der *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum* des Ortuinus Gratius (1535) — bekanntlich in seinem Hauptteil ein einfacher Wiederabdruck jenes älteren Sammelwerkes, freilich vermehrt um viele neue Stücke und mit gewissen Milderungen und Auslassungen im Text und den Randnoten der Vorlage. Das Ziel dieser Neuausgabe ist im Vorwort deutlich bezeichnet: ein Reformkonzil muß in allernächster Zeit für die Erneuerung der Kirche sorgen, wenn sie vom Untergang bewahrt bleiben will. Reformwünsche aus älterer und neuerer Zeit, berechtigte und verdammenswerte, sind gewissermaßen als Material künftiger Beratungen hier bereitgestellt. Es waren die Jahre, in denen das ganze katholische Deutschland mit Karl V. die Berufung der großen ökumenischen Synode brennend ersehnte: eben erst hatte die Thronbesteigung Pauls III. diese Hoffnungen neu belebt, und 1536 hielt Hermann von Wied, Erzbischof zu Köln, seine große Reformsynode ab, die den praktischen Anfang mit der inneren Erneuerung der deutschen katholischen Kirche machen sollte. Aber die Gegensätze zwischen protestantischer und katholischer Reformgesinnung hatten sich seit 1521 gewaltig verschärft. Mit der naiven Kühnheit, wie ehedem, durfte man seine Beschwerden in katholischem Lande jetzt nicht mehr hinausschreien; sehr sorgsam scheidet Ortwinus im Nachwort, was als verwerfliche Ketzerei, was als billiger Reformwunsch zu gelten habe. Einzelvorreden zu den verschiedenen Stücken sichern den Herausgeber noch besonders vor dem Verdacht ketzerischer Neigungen. Und so erhält Wesels Prozeß eine scharf kritische neue Vorrede[1] — ohne daß jenes beifällige ältere Nachwort deshalb unterdrückt würde! Sehr unglücklich ist freilich die Art, wie Ortwin Gratius Wesels Häresie erklären will: ähnlich wie im Reuchlinstreit ist er einem jüdischen Proselyten ins Garn gelaufen und wiederholt dessen Märchen, die Wormser Juden hätten den Domprediger zum Ketzer gemacht.

Es versteht sich, daß auch die protestantische Kirchengeschichtschreibung den Wormser Ketzer bald unter ihre „Wahrheitszeugen“ aufnahm; aber viel wußte sie — wie begreiflich —

[1] Im Nachwort des ganzen Werkes rückt O. G. noch einmal von Wesel, den er als kindisch gewordenen, hinfälligen Greis darstellt, nachdrücklich ab.

mit ihm nicht anzufangen. Der Ablaßtraktat, den Flacius kannte, hatte doch mit den lutherischen Thesen kaum etwas anderes gemeinsam, als rein äußerlich die Verwerfung der Indulgenzen als solche. Und aus dem wirren Durcheinander der *Paradoxa* und des Verhörs entstand auch nicht eben ein klares Bild. So bleibt, was Flacius von Wesel zu erzählen weiß, dürftig und undeutlich; teilweise ist es auch unrichtig, eine gewaltsame Umbiegung ins Protestantische, das Wesel ganz fernlag[1].

In ganz andere Beleuchtung rückt der Prozeßbericht in der Erneuerung, die der gelehrte englische Pfarrer Edward Brown dem Fasciculus Ortwins 1690 in London angedeihen ließ[2]. Eben erst war die Gefahr der Gegenreformation für England durch die *glorious revolution* und die Erhebung des Oraniers auf den Thron überwunden. Noch einmal galt es den Engländern recht deutlich vor Augen zu rücken, was die Herrschaft der katholischen Kirche für die Unterdrückung persönlicher Freiheitsrechte bedeute, die Greuel der festländischen Inquisition und des Ketzergerichts ihnen kräftig auszumalen. Dazu war nun unser Prozeßbericht unter den Stücken Ortwins ganz besonders geeignet, und so wurde er denn mit wahrem Behagen von dem Herausgeber glossiert: überall unterstrichen seine Randnoten die grobe Anmaßung, das schlechte Latein und die theologische Beschränktheit des Inquisitors, während Johann von Wesel als ein aufgeklärter, verständiger Mann seinen Beifall fand[3].

In ähnlicher Richtung bewegten sich schließlich die Meinungsäußerungen der aufgeklärten Mainzer katholischen Gelehrten, die 100 Jahre später noch einmal aus rein lokalgeschichtlichem Interesse das Andenken des Ketzerprozesses von 1479 erneuerten. Und zwar fast gleichzeitig an zwei verschiedenen Stellen: in Joh. Peter Schunks Beyträgen zur Mainzer Geschichte (Bd. I, 1788,

---

[1] *Gratis miraque gratia per fidem in Christum salvari omnes. Liberum arbitrium nihil esse* u. a. m.; s. *Catalogus testium veritatis*, Ausg. v. 1562 (Argentinae), p. 560.

[2] Das Werk scheint in Deutschland weit verbreitet; die meisten Darsteller Wesels haben anscheinend danach gearbeitet und sich nicht immer klar gemacht, was alte Überlieferung, was Brownsches Zitat ist. Das vielgenannte Paradoxon: „Ich veracht den Bapst, die Kirch und Concilia. Ich lob Christum" sollte man nicht immer in der lateinischen Übersetzung BROWNS zitieren.

[3] Der Herausgeber der Mainzer Monatschrift (s. folgende Anmerkung!) hat die Noten BROWNS irrigerweise Ortwin Gratius zugeschrieben.

S. 288ff.) und in der „Mainzer Monatschrift von geistlichen Sachen" 1788, 7.—12. Heft, S. 1064ff., 1789, 1.—6. Heft, S. 155ff.)[1]. Es ist bis heute das letztemal, daß der Prozeßbericht gedruckt wurde; die Anmerkungen des Herausgebers der „Monatsschrift" zeigen, mit welcher erstaunlichen Harmlosigkeit ein katholischer Geistlicher damals über diese Dinge sprechen durfte. Daß alle früheren Ausgaben unserer Schrift, von den Kommentaren des Enea Silvio an, diese selber mit eingeschlossen, längst auf dem Index verbotener Bücher standen, blieb völlig vergessen oder unbeachtet. Im Grunde dachten die Mainzer Herausgeber kaum weniger frei, als ihr englischer protestantischer Vorgänger. Zum letzten Male erschien hier unser Magister als Vorläufer eines Reformkatholizismus, wie ihn schon seine humanistischen Zeitgenossen, freilich in sehr viel primitiverer Form, sich unklar erträumt hatten: als versöhnende Mittelgestalt zwischen alten und neuen geistigen Mächten, als Märtyrer einer Idee, die doch eigentlich keine neue sein durfte und sollte — als Sinnbild einer halben Reform, einer Welt der gebundenen Freiheit.

---

[1] Da diese Herausgeber teilweise auf die *editio princeps* (die Commentarien Eneas) zurückgriffen, ist ihre Ausgabe brauchbarer als die (wesentlich gelehrten Interessen entspringende) von D'ARGENTRÉ Coll. iudic. de novis erroribus I, 2, 291ff. (1728), die den deutschen Schluß der Paradoxa einfach wegläßt.

II. Texte.

A.

Aus dem Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus.

(*Berliner hs. theol. fol. 97 = Val. Rose II, 1, nr. 572.*)

---

1. Zur Trinitätslehre: Über das „a patre filioque" des sog. nicäno-constantinopolitanischen und athanasianischen Symbolums.

L. I, dist. 11 entwickelt der Lombarde, daß in dieser Frage abendländische und orientalische Kirche auseinandergehen, daß aber das Fehlen des filioque in den älteren ökumenischen Symbolen die griechische Kirche keineswegs berechtige, die abendländische Meinung für häretisch zu erklären, da Fehlen keineswegs Ausschließung bedeute.

J. v. W. erläutert diese Ausführungen fol. 27r zunächst ganz schulmäßig-elementar u. a. auch mit Darlegung der verschiedenen Konzilsbeschlüsse und ihrer Bedeutung. Es folgt dann fol. 27v die questio: utrum spiritus s. procedens a patre et filio tamquam uno principio spirativo distingueretur a filio etiam si non procederet de ipso. *In der Antwort begegnen die folgenden* conclusiones:

1. Quia quelibet potentia patris est donata filio per generacionem, spir. s. a patre filioque procedit per utriusque spirationem.
2. Pater et filius, inquantum unum sunt principium [*vgl. dagegen das Ketzerverhör!*], quo scilicet spiratione activa spirant spiritum s., et sunt spirantes et spiratores ut duo principia quaedam spirantia.

   Illa conclusio est de mente b. Thome circa hanc distinctionem.

Weitere Ausführungen über das Thema folgen im Anschluß an Petrus Lombardus I, 29, auf fol. 64v—66v. Ich hebe heraus die dort gestellte dritte Teilfrage: utrum pater et filius sint unum principium et non duo spiritus sancti. *Antwort fol. 66r:* Pater et filius spirantes spiritum s. una activa spiracione sunt unum principium simpliciter et non duo principia sine addicione. Illa conclusio est determinacio

ecclesie: Extra „de summa trinitatis et fide katholica" libro sexto capitulo „fideli ac devota professione"[1]. Item est b. Augustini A. 2. de trinitate.

2. *Über das Wesen der Erbsünde.*

Fol. 118v: Circa distinctionem 29 [*libri II Petri Lombardi*] dubitatur, utrum Adam sine gracia creatus in statu innocencie potuerit sine ea peccatum vitare et quodlibet bonum perpetrare.

Unter Berufung auf Alexander von Hales, Bonaventura und Augustin[2] *wird dargetan, daß Adam* in statu innocencie *nur insofern* gracia *besaß, als man die natürlichen menschlichen Tugenden als* gracia quasi gratis data seu originalis iusticia *bezeichnen dürfe. Danach wird die* questio *selbstverständlich bejaht.*

Fol. 119r: Circa dist. 30 queritur, utrum peccatum originale sit quid positivum in voluntate. *Zunächst wird die* iusticia originalis *definiert als ein* donum a deo creatum et primo parenti donatum, *und zwar als* donum habituale in anima et alterum in corpore et alterum in appetitu sensitivo, quorum quodlibet et omnia simul dici potest et possunt iusticia originalis. *Nach Anselm ist nun die Erbsünde* carentia originalis iusticie cum debito habendi ipsam, ut autem hec ratio sit complexa, oportet addi: propter alterius peccatum actuale. (*Daß die* carentia iusticie originalis *an sich noch nicht* peccatum originale *darstellt, zeigt das Beispiel Adams nach dem Fall.*)

Hiernach conclusio: peccatum originale nichil positivum est in voluntate, sed est carentia positive iusticie. Et illa carentia potest dici culpa, sicut aliquando omissio boni operis dicitur peccatum aut culpa. *Hiernach fallen auch die Seelen der vor der Taufe verstorbenen Kinder deshalb in Verdammnis, weil sie noch kein gutes Werk getan haben; jedoch erleiden sie nur* penam dampni, *nicht aber* penam sensus, *wie die wirklichen Übeltäter.*

Fol. 119v: Circa dist. 31 queritur, utrum ex fomite peccati traducto cum corpore dicatur in anima fore peccatum originale.

Zunächst Definition des fomes peccati secundum doctores: ex parte ipsius anime tamquam quidam habitus, quo promptificatur anima ad malum et difficultatur ad bonum, *gleichzeitig mit der Ein-*

---

[1] *c. unic. in VI de summa trinitatis 1, 1* (= Friedberg *II, 937*).

[2] *Hierbei wird dieselbe Augustinstelle zitiert, wie später in der Marienpredigt* (*nr. 9 der Stockholmer hs.*)*: Augustinus in libro de correptione et gratia* = Migne, *P. L. 44, 932.*

gießung der Seele in den Leib in ihr geschaffen. Anima per actus voluntarie elicitos, ad quos inclinat talis habitus, fit formaliter mala, et talis modus loquendi est conformis multum dictis b. Augustini et antiquorum, secundum tamen viam modernorum semper salva veritate fidei videtur probabiliter dici, quod fomes peccati non esset quid ex parte anime, sed ex parte corporis.

Zur Erläuterung wird dargelegt, daß der Intellekt, an sich auf intelligibilia, *nicht* sensualia *gerichtet, dennoch* propter idemptitatem essentialem intellectus et sensus *bewegt werden kann* ad delectacionem ex delectacione sensuali. Habet autem intellectus voluntatem liberam, qua potest velle et non velle delectari. In statu ergo innocencie fuit homini data iusticia originalis, qua moderate delectabatur sensus et qua prompte intus potuerit velle non delectari, dum cognosceret delectari esse contra divinum preceptum. Privatus est ergo homo primus per peccatum originale iusticia, et sensus delectatur secundum suam naturam, et intus non est adeo promptus velle non delectari, et sic fomes peccati potest dici esse ex parte ipsius corporis et non est aliud, quam naturalis delectacio sensus in suis obiectis, inquantum ipsa nata est movere intellectum sive voluntatem contra racionem et preceptum divinum.

Ex quo patet, quod fomes non est peccatum nec pena peccati, quia est naturalis, dicitur tamen peccati fomes, quod ex ipso fomite sepius motive et obiective accidit peccatum in voluntate. Et secundum hoc dicendum est ad primum, quod tangitur in questione: quod fomes peccati traducitur cum corpore seminaliter et potentialiter. Semen enim, quod est in potentia ad vitam sensitivam, eciam est potentia habere talem naturalem declinationem ad sensibilia tamquam obiecta, que declinatio nata est movere voluntatem contra preceptum divinum. Ad secundum autem respondetur: quod quia anima infunditur corpori iam disposito et habenti iam in potentia fomitem, ex fomite dicitur esse in anima peccatum originale, non quod fomes sit causa illius peccati, quod hoc peccatum nichil est nec habet causam nisi actuale peccatum primi parentis. Sequitur correlarie, quod corpus non habet aliquam positivam maculam, que sit fomes peccati, nec aliam qualemcumque viciosam, propter quam anima, cum infunditur, realiter et positive maculatur.

Fol. 120r: Circa dist. 32 dubitatur: quomodo per baptismum dimittatur originale peccatum. *Da die Erbsünde nur eine* privatio seu carentia iusticie originalis *darstellt, letztere aber in der Taufe*

nicht verliehen wird, fragt sich, was dimissio peccati originalis *in der Taufe eigentlich bedeutet.*

Antwort: originale peccatum per baptismum tollitur dupliciter: unomodo inquantum ipsum vocatur reatus seu demeritum . . . *indem der Getaufte trotz der* carentia *nicht zu der Strafe verpflichtet bleibt, die eigentlich auf der* carentia *lastet.* Secundo modo tollitur in suo equivalenti: nam in baptismo confertur gracia gratum faciens, que equivalet iusticie originali, ymmo supereminet. Gratia enim gratum faciens est utilior, quam iusticia originalis, quod per graciam illam homo meretur vitam eternam.

Sequitur correlarie, quod deus posset dimittere originale peccatum non infundendo graciam, *nämlich durch bloße Nichtanrechnung der* carentia.

*Fol. 120*ʳ, *Spalte 2 wird dann zur* dist. *33 ganz in dem die Härten der augustinischen Tradition mildernden Sinne des Lombarden ausgeführt:* nullam penam peccato debitam incurrit filius propter peccatum solius parentis. *Auch die vor der Taufe sterbenden Kinder werden nicht eigentlich der Sünde Adams wegen verdammt, sondern, wie früher dargelegt (s. o. dist. 30!), wegen des Mangels an guten Werken.* Per hoc patet, quod si aliquando in scripturis legitur filium punitum [esse] propter peccatum parentis, debet intelligi quod eciam filius est reus consimili peccato.

3. *Von Präscienz und Prädestination.*

*Fol. 85*ᵛ *wird zu Petrus Lombardus I, 30 folgende* conclusio *gebildet:*

Non de racione scientie ut sic (, quod ipsa sit causa efficiens cognitorum,) scientia tamen divina vere est causa efficiens omnium volitorum.

Der erste Teil dieser conclusio, *heißt es, sei nach dem Sinn des* magister in textu *gebildet; in der Beweisführung wird hauptsächlich Duns Scotus wiederholt.*

*Fol. 88*ʳ *zu C. I, dist. 40 des Petrus Lombardus: folgende* questio: utrum possibile sit predestinatum dampnari et reprobatum salvari vel necesse sit predestinatum salvari et reprobatum dampnari.

Antwort: Cum deus sit efficacissime voluntatis et infallibilis prescientie, necesse est predestinatum salvari et reprobatum dampnari necessitate non consequentis, sed consequencie.

Ferner: Licet predestinacio et reprobacio ab eterno existentes nullam habeant fallibilitatem, individualiter(?) tamen in predestinatis et reprobatis ad merendum vel demerendum nullam efficiunt necessitatem.

4. Von Gnade und Verdienst.

Fol. 117v: Circa dist. 27 dubitatur primo: utrum gracia sit virtus vel opus virtutis.

Antwort: Gracia est virtus et habet racionem habitus et non est opus virtutis. Sciendum tamen est, quod quadam generali racione eciam opus virtutis, quod facit voluntas mediante gracia, potest dici gracia, quia gratum deo facit inquantum tamen elicitum est mediante illa qualitate a deo solo infusa.

Folgt Unterscheidung von fides, spes *und* caritas *als* habitus infusi *und als* habitus acquisiti.

Dubitatur secundo, utrum quis possit aliquam graciam mereri.

Antwort: Nullus potest mereri graciam primam[1]. Denn:

1. omnis actus precedens graciam est omnino finitus, gracia autem prima est quoddammodo infinita, . . . quod gracia facit hominem dignum infinito bono . . .
2. repugnat gracie, quod sit premium alicuius meriti, sed ipsa debet esse ratio meriti alicuius premii recipiendi . . .

Dubitatur tertio, utrum quis mereatur vitam eternam ex condigno vel solum ex congruo.

Antwort: Dicunt multi doctores, quod solum meremur ex congruo . . ., quia inter vitam eternam et meritum nulla est equalitas . B. Thomas dicit, quod etiam ex condigno mereamur vitam eternam . Nam ibi est equalitas proporcionis, licet non equalitas quantitatis, habent namque vita eterna et gratia, que in via est forma meriti, consimilem proporcionem tam ad deum dantem quam ad hominem recipientem. Ad deum namque dantem sic, quod non est maius deo dare eternam vitam, quam quodcumque temporale modicum bonum. Ad hominem recipientem sic, quod tam gracia quam vita eterna est super condicionem naturalem hominis etc.

Damit bricht die Erörterung ab; eine eigene Antwort wird nicht versucht.

Fol. 118v: Circa dist. 28 dubitatur (primo), utrum sine adiutorio dei speciali aliquod bonum opus possit fieri ab hominis libero arbitrio.

Folgt zunächst Unterscheidung zwischen concursus generalis *und* c. specialis dei

[1] h. e. gracia, quam deus dat alicui non habenti graciam; secunda: quam deus dat alicui iam habenti graciam.

Abgewiesen wird die Meinung der Ketzer, die an ein liberum arbitrium *des Menschen nicht glauben, sondern alle seine Handlungen bestimmt sein lassen in naturgesetzlicher Zwangsläufigkeit entweder (vermöge Übergewichts der intelligiblen Tendenzen) zum Guten oder (wie die Manichäer) durch seine sinnlichen Triebe zum Bösen.* Alii vero volentes salvare liberum arbitrium ut Pelagiani, eciam prolapsi sunt in heresim, qui dixerunt, quod homo ex libero arbitrio omne bonum facere potest eciam meritorium.

Secundum fidem rectam igitur ibi tenendum est medium inter has hereses, et respondetur ad dubium: quod homo sine dei speciali adiutorio potest facere opus bonum moraliter, non autem meritorie ex libero suo arbitrio, que responsio est Scoti, b. Thome et magistri in textu precedentis distinctionis[1], et ratio satis nota est, quia liberum arbitrium est sufficiens principium cum concursu generali dei ad opus moraliter bonum, licet ad opus meritorium requiritur specialis dei concursus per graciam.

Obwohl also das agere meritorie *über die Kräfte des Menschen geht, bleibt er doch dazu verpflichtet und fällt in Verdammnis, wenn er dieser Pflicht nicht nachkommt. Das ist nur scheinbar ein Paradoxon. Denn:* homo . . . obligatur agere meritorie non ex se, sed mediante gracia. . . . Non agere meritorie simpliciter negative non est imputandum alicui in culpam, sed non agere moraliter. Unde ad quod secundum legem dei ordinatam requiritur non agere meritorie deus est promptus ad dandum graciam, dummodo homo agit moraliter bene.

B.

Aus den Stockholmer Texten.

(*Stockholm, Königl. Bibliothek, cod. V. a 2.*)

1. Briefwechsel zwischen Johannes de Lutra, predicator Maguntinensis und Johannes de Wesalia, predicator Wormaciensis, über das Recht des Papstes und der Konzilien, etwas bei Strafe der Todsünde zu gebieten[2].

a) Johannes de Lutra an Johannes de Wesalia 22. 10. [1472].

(*Fol. 283.*) Egregio viro magistro Johanni de Wesalia sacre scripture doctori ac sacre ecclesie Wormaciensis verbi dei fructuoso predicatori.

---

[1] *II, 27.* [2] *Zur Textgestaltung der Stockholmer hs. (S) ließ sich an verschiedenen Stellen das Exzerpt Usingens in der Würzburger hs. M. ch. o 34, fol. 69—71 (W) vergleichend heranziehen.*

Salutem plurimam egregie domine doctor! Pridem, dum vobiscum una inter loquendum plurium memoriam agerem, inter alia theoricam generalem statuistis, qua dicebatis nec papam nec sacra concilia, quae sepius erraverunt, quicquam sub peccato mortali posse precipere aut statuere, sed dumtaxat [ius] temporaliter coercendi eorum potestati reliquistis. Nec papam vicarium Christi admisistis. Super quo magnum Jarsonem, quem et vos magnum predicatis, in medium pro teste adduxistis. Ex quibus veritatem ut inquirerem, tractatus eiusdem aliquantulum diligentius percurri nec quicquam tale reperi. Verum in tractatu de discretione peccatoris c. II dicit de preceptis quibusdam solum ad penam temporalem obligantibus, quod esse dubito minime[1], cum et idem sct. Augustinus in regula sua velit iuxta declarationem doctoris (et) Heinrici de Gandavo in quodlibet[2]. Sed ad vestram[a] sententiam cum reverentia satis (utinam non nimium!) generalem invenio minime. Super vicariatu Christi eciam contra vos, ut arbitror, sentit, quando in tractatu de auctoritate conciliorum c. VII sic dicit: „Constat autem, quod papam tamquam precipuum membrum ecclesie et Christi vicarium maxime debeamus diligere"[3]; igitur videtur, quod sit vicarius Cristi, alioquin vatem defendite vestrum. Immo nisi aliud ex vobis sentiam, sequerentur mille in ecclesia inconvenientia.

Primo quod non credere illam: „Beata virgo est assumpta in celum" fas sit citra omne peccatum mortale.

Item sine peccato mortali posse et extra casum necessitatis sextis feriis et per totam quadragesimam uti carnibus, nec oportere aliquod jeiunium ecclesie servare.

Item clericum non esse obligatum ad horas canonicas vel ad continentiam.

Et quod omnium est gravissimum: absque peccato quemlibet posse sub utraque specie communicare.

Sanctionem omnium sumo ex theorica, si recte intellexerim,

---

[a] S: veram. W: vestram.

[1] *Vgl Gerson de differentia peccatorum venialium et mortalium consid. II; opp. ed. Dupin, t. II, sp. 489.*

[2] *Vgl. Quodlibeta mag. Henrici Goethals a Gandavo (Paris, Jod. Badius 1518) sext. fol. CCXXXVIII K.*

[3] *Der Nachweis der Stelle in Gersons Werken ist mir nicht gelungen. Unter Gersons Namen findet sich in Gersons Opp. (ed. Dupin) kein Traktat dieses Titels. Auch ist in den von andern Verfassern dort aufgenommenen Traktaten ähnlichen Titels die zitierte Stelle nicht zu finden.*

qua dicitis papam vel ecclesiam nihil posse precipere sub peccato mortali. Sed predicta sunt non de lege nature vel divina, ut notum est, sed positiva vel pape vel ecclesie, quanto melius vos hec negatis[a].

Quare, egregie domine doctor: quid in hiis et pluribus aliis talibus sentitis, maturius deliberate et scriptis claris [p]recisa subtilitate et verborum et loyce mihi quantocius significate, quatenus abiecta falsitate et rasa solum verum, quod in indivisibili consistit, amplectemur; quo cognito ad veritatem, que deus est, per viam, que idem est, recta via ambulabimus.

Nec egregie domine doctor mihi puerulo et discipulo vestro hec renovasse succenseatis, quod non pugnam nec disceptationis nodulum querito, sed quasi veritatis amicus vos assertorem veritatis flagito. Et valete mi pater in Cristo summa veritate!

Scriptum ex Maguncia in quinta feria que est festum sancti Severi anno presenti. Johannes de Lutra predicator utinam fructuosus Maguntiacensis.

b) Johannes de Wesalia an Johannes de Lutra s. d. et a. [*1472*].

Epistola doctoris de Wesalia predicatoris Wormaciensis ad magistrum Johannem de Lutra predicatorem Maguntiacensem.

Post cursum vie inquirentis patriam[b] salvum esse! Honorabilis magister! Votis vestris, etsi aliqualiter punctivis (quod ignosco), quod tamen salubribus, annuo et scriptis, quantum recipit epistolaris copia, significo diversas — ut vestro vocabulo utar — theoricas in litteris vestris mihi missis in quattuor [puncta] notatas.

Prima est: Nec papa nec sacra concilia quicquam potest vel possunt sub peccato mortali precipere aut statuere, sed dumtaxat sub temporali cohercione.

Secunda: Papa non est vicarius Cristi.

Contra primam scribitis vos Johannem Jarson legisse et nihil tale reperisse; admissa vestra veritate theorica mea, secundum veritatem animi mei, manet inviolata, quia ad vestrum non nosse non sequitur in re non esse. Nostra enim noticia non est causa esse vel non esse rei secundum Arestotilem, commentatorem et veritatem. Quo tamen non obstante veritatem theorice mee ponit idem Yarson [in tractatu], quem ipse „flores“ nuncupavit[1]. Auctoritas autem sua non facit mihi credulitatem in hac theorica, sed auc-

---

[a] nescio S; *Satz fehlt W.* [b] patria S.

[1] *In Gersons Schriften nicht nachweisbar.*

toritas sacre scripture. Et primum Jacobi 4: ,,Unus est nostrum legislator et iudex, qui potest perdere et liberare"[1]. Item auctoritas Cristi dicentis: ,,Jugum meum suave est et onus meum leve" Matth. 11[2]. Item auctoritas b. Johannis in apocal. 4⁰ c.[3]: ,,Hoc dicit sanctus et verus qui habet clavem David, qui aperit et nemo claudit, claudit et nemo aperit". Item apostolus II. ad Corinthios ultimo: ,,Potestatem dominus dedit mihi in edificacionem et non in destructionem"[4]. Et miror vos oblitum diffinitionis vulgatissime peccati, quam Augustinus dat: ,,Est dictum, factum aut concupitum contra legem eternam"[5]. Et ut plurima resecem: si non videatur vobis has scripturas meam pretendere theoricam, que negativa est: queratis vos auctoritatem efficacem ponentem contradictoriam affirmativam aut[a] aliquam inferentem illam contradictoriam, quod necesse est ad reprobationem[b] mee negative utputa vos scire ex illo positivum. Videmini tamen ex mea negativa inferre incongruentia tamquam falsa et per hoc probare falsitatem ipsius, ex qua inferuntur. Sed nec illacionem probatis[c] nec incongruentia ostenditis.

(1) Adducitis enim quod non credere illam: ,,Beata virgo est assumpta in celum" sit fas citra omne peccatum mortale. Dico vobis, quod una est fides, ut ait apostolus ad Ephesos 4[6]. Et beati viri Jeronymus et Augustinus non crediderunt virginem corporaliter assumptam in celum, ut patet in sermonibus illorum de assumptione[7], igitur[d] nullus homo hodie obligatur credere nec constat, quod post illos viros sit revelatum alicui aut ecclesie virginem esse assumptam in celum corpore. Sine etiam revelatione non est in hominis aut ecclesie auctoritate aliquid speculabile, quod voluntati humane non subiaceat, diffinire, ut tangit Jeronymus in sermone pretacto.

---

[a] autem S. [b] probationem S. [c] *so* W; probacionem S. [d] *ergänzt a.*W.

[1] *Jc. 4, 12.*

[2] *Mt. 11, 30.*

[3] *Sic! Ap. 3, 7.*

[4] *2. Cor. 13, 10. Hier hat W. das Zitat vollständiger, auch noch ein weiteres Zitat: 2. Cor. 10, 8.*

[5] *Vgl. Petrus Lombardus, l. II sententiarum, dist. 35.*

[6] *Eph. 4, 5.*

[7] *Vgl. den pseudohieronymischen Brief (IX) de assumptione b. virg. Mariae bei Migne P. L. 30, 122—142, und ,,de assumptione b. Mariae virginis" (Augustin zugeschrieben) Migne P. L. 40, 1141—48. Ob diese Stellen hier gemeint sind, bleibt unklar.*

(2) Adduxistis etiam de esu carnis in sextis feriis et quadragesima hoc sine peccato fieri posse eciam extra casum necessitatis, que est valde stricta. Hodie habet usus nobis [curie] Romane et ferme tocius Ytalie, ubi carnes venduntur et per totam quadragesimam.

(3) Item adducitis clericum non esse obligatum ad horas canonicas et ad continentiam. Hoc ego non dico, ymmo oppositum dico: esse obligatum humana obligatione.

(4) Demum additis: „Et quod omnium est gravissimum: absque peccato posse quemlibet sub utraque specie communicare sacramento altaris." Profluenter dico: Potest et debet sub utraque specie communicare laycus, autem non debet ex papali institucione. Si autem contraveniret papali institutioni, quod tunc mortaliter peccaret, vestrum est probare!

Contra secundam adducitis Johannem Yarson scribentem papam vicarium Cristi. Scio et legi Johannem hoc scribere; de vicariatu autem Christi in terris hoc sapio, quod canonica scripট[ur]a non habet Christum substituisse vel constituisse sibi vicarium; prefatio autem de apostolis canit apostolos Christi vicarios constitutos[1]. Et Esicius doctor ayt: „Christus vicarios suos in ecclesia constituit", ut habetur „de penitentia" dist. 3[2]. Doceatis, si potestis, me Romanum pontificem esse vicarium Christi in terris! Necesse est autem, quod doceatis me ratione vel divina auctoritate, quod contra humanam auctoritatem multas habeo rationabiles obiectiones. Pensate ergo que scribo, ut prosint vobis legentibus. Nam Christus in celum ascensurus dixit discipulis suis: „Ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem seculi" Math. ultimo[3]. Quibus verbis clare significavit nullum sibi substituere velle vicarium; quia enim ipse presens esse voluit et per se omnia agere, non habet vicarium, ut ratio vicarii ostendit. Christum autem per se agere omnia in quantum deus est et in quantum caput[a] ecclesie sue estimo vos non ignorare. Sed et legite verba apostoli ad Ephesos 4[4]; „Veritatem autem facientes in caritate

---

[a] S: capit.

[1] *Vgl. Missale Romanum zu den Apostelfesten (z. B. Ausgabe Venetiis 1518 per D. Bernardum Staginum, f. 138): . . . „gregem tuum pastor eterne non deseras, sed per beatos apostolos tuos continua protectione custodias, ut iisdem rectoribus gubernetur, quos operis tui vicarios eidem contulisti preesse pastores".*

[2] *c. 35 D. 3 de poenit.* (Friedberg *I, 1222.*)

[3] *Mt. 28, 20.*

[4] *Eph. 4, 15—16.*

crescamus[a] in illo per omnia, qui est caput Christus; ex quo totum corpus conpactum et connexum per[b] omnem iuncturam subministrationis secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri augmentum corporis facit in edificationem sui in caritate.“ Illis scriptis meis et allegatis non volo Christum suis discipulis nihil commisisse potestatis. Credo enim Christum omnes suos discipulos dispensatores et ministros mysteriorum dei[1] [fecisse] in usu[c] clavium regni celorum, quia potestatem habebant et hodie habent presbiteri non principalem, sed ministerialem ligandi et solvendi in foro consciencioso et sacramentali administratione. In foro autem contentioso et ecclesie publice quidquid habent episcopi, hoc ab ecclesia deo sinente receperunt, sicut rex a populo, qui eum eligit, recipit publicam amministrationem deo sinente et ordinante secundum suam inscrutabilem iustitiam. De quibus potestatibus tam regum quam episcoporum hoc verbum apostoli ad Romanos 13 recte scriptum est: „Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit[d]. Non est enim potestas nisi a deo, que autem sunt, a deo ordinata sunt[2].“

Volo finaliter vos sicut proximum meum recte sapere circa scripturarum sacrarum[e] expositionem, quam discite ex Augustini dictis, que translata sunt in canonem decretorum [per] Gracianum eorum compilatorem in 9. distinctione ferme per totum[3]. Sed hoc non recipit epistola presens. Spero tamen, cum ista legeritis, scietis, que sint scripture fidei, que exposiciones eiusdem autentice et quis sit professor sacre scripture et quanta sit auctoritas aliarum scripturarum a sacra scriptura. Ego enim cum actione graciarum deo redditarum ex hiis didici me esse et esse debere atque velle professorem sacre scripture, quam etsi non in plerisque partibus intellexero, sum tamen eius professor captivansque intellectum meum in obsequium Christi et intelligentiam autoris sacre scripture, qui est spiritus sanctus, cuius gratia nos sepius coniungat, ut facie ad faciem amici colloquamur. Volo et cupio, ut quecumque vobis videantur in hiis scriptis meis posse habere obiectiones, non sinantur intacte; veris scriptis et ore, cum oportunitas poposcerit, mihi insinuate! Jo[hannes] Wormaciensis anno etc.

---

[a] crescentes S; *richtig* W. [b] est per S. [c] discipulos et dispensatores ministeriorum dei in usu S; credo enim eos factos dispensatores et ministros mysteriorum dei in usu W. [d] est S. [e] scripturam sacram S.

[1] *Vgl. 1. Cor. 4. 1: Sic nos existimet homo ut ministros dei et dispensatores mysteriorum dei.*

[2] *Rm. 13, 1.*

[3] *Cf. Decreti p. I, dist. 9.* (Friedberg *I, 16ff.*)

c) Joh. de Lutra an Joh. de Wesalia. 13. 11. 1472.

Magister Johannes de Lutra predicator Maguntiacensis. Summam veritatem pro salute! Cogitis me, doctor egregie, veritatis amore litteris etsi imperito sermone cudere, quibus siquid minus compte aut luculenter dixero parcite[a]! Theoricam primam quam maxime tenetis, videlicet. „Nec papa nec sacra concilia quicquam potest vel possunt sub peccato mortali precipere aut statuere, sed dumtaxat sub temporali cohercione". Cuius contradictorie, qui trita via incedere voluerit (quod persuasum est), assenciet; neve illud, quod Ecclesiastes videlicet(?) Salomon soli imprecatur sibi[1], conveniat, probare nitimini auctoritatibus quampluribus.

Primo Jacobi 4: „Unus est legislator et iudex, qui potest perdere et liberare"[2]. Dico ego illud verum esse de perdente et liberante auctoritate propria, sed et papa aut ecclesia perdit aut liberat auctoritate derivata. Quam duplicitatem ex illo habemus evangelii Joh. 5: „Pater non iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit filio"[3]. Ecce dicit „patrem non iudicare", tamen vosipse conceditis, quod deus et pater perdit et liberat et per consequens iudicat. Item Matth. 19: „Sedebitis supra sedes iudicantes"[4]. Sic deus absolvit peccatorem, et tamen Petrus, cui potestas ad hoc tradita est, etiam absolvit Matth. 16[5] et „Pasce oves meas" Joh. ultimo[6]; potissime, quod unum est tribunal (et) iudicis et vicarii. Quo sit et ipse quem vel papa vel ecclesia perdit aut liberat et deus perdit et liberat, iuxta illud: „Quodcumque solveritis etc."[7]. Quid facit, dummodo aut secundum divinam legem aut praeter divinam legem egerit? Secus si contra divinam legem ageret, quia „non potest in destructionem"[8], ut vosipse scribitis. [Quod] veritatem habet, ostendo ex generalitate commissionis, eo quod dixerit Petro: „Quodcumque ligaveritis etc." Auctoritates quas humanas vocatis, et rationes adducerem, sed [hanc] viam adduci mihi preclusistis et solas rationes ad divinam scripturam acceptare vos tangitis.

---

[a] parcipite. S.

[1] *Anspielung auf Ec. 1, 2ff.*

[2] *Ic. 4, 12.*

[3] *Jo. 5, 22.*

[4] *Mt. 19, 28.*

[5] *Mt. 16, 19.*

[6] *Jo. 21, 16ff.*

[7] *Mt. 16, 19.*

[8] *2. Cor. 13, 10.*

Secundo auctoritatem Christi adducitis Matth. 11: „Jugum meum suave est“[1], et vere suave tum racione ablacionis[a] preceptorum, inter que iudicialia mortua sunt, ceremonialia mortifera et sola moralia innovata, et nec papa nec ecclesia potest pro libitu suo aliqua condere, nisi divino iure sint fundata, nec de facili animas ovium commissarum sub multitudine traditionum[b] absque necessitate fidei aliquovis modo salvande [a] periculo insidiantis lupi submittere, ne deus commissionem factam generaliter nimis[c] exorbitantibus ratam non habeat. Tum quod sacramenta habet, que graciam conferunt sufficientem, quibus vetus iugum quod caruit onus, ut in actibus dicitur, importabile fuit[2]. Tum quod premia, qualia nec oculus vidit nec auris audivit etc.[3] ipsius[d] subeuntibus [iugum] promittuntur; et quem non libeat[e] onus ferre, cui tanta premia et oneris impositor et legis conditor pollicetur et donat, quoniam patribus sola terrena promisit[4] et nulli regni aditum indulsit ante Christi mortem[f]!

Tertio auctoritatem Apokal. 3[5] proposito vestro assumitis: „Hoc dicit sanctus et verus“ etc., quasi solus ipse aperiat et claudat. Contra vos arguo, ut veritas pateat: Vel etiam papa habet et Christus, aut papa habet et non Christus. Probo ex illo Matth. 16[6], ubi: „Dabo claves regni celorum“, quod scilicet Petro dedit, et relinquitur alterum propositorum [secundum] rationem, sed non est secundum, ut concedimus ambo, ergo primum; Matth. 23: „Ve vobis scribis et variseis, qui clauditis regnum celorum etc.“[7].

Preterea diffinitionem peccati vulgatam assertis proposito vestro: „Est dictum factum aut concupitum contra legem dei eternam“. Verum est, attamen, qui legi humane contravenit racionabiliter et sancte edite, etiam legem eternam prevaricatur; nam lex divina naturalem et humana divinam elucidat, ut Egidius deducit. Sed cesso, vereor enim, ne, dum ad humanam veniam legem, [viam,] quam prefigitis, transgrediar et vos mihi magistrum tedio afficiam! Salvator Matth. 23 dicit: „Super cathedram Moysi

[a] *so* W. *Unlesbar* S. (muneris?). [b] *Ergänzt aus* W. [c] nī S. *Fehlt* W. [d] ipsum W. [e] licet S. [f] ante — mortem *ergänzt aus* W.

[1] *Mt. 11, 30.*

[2] *Ac. 15, 10.* (*Irrig:* Ac. 14 W.)

[3] *Siehe Cor. 2, 9.*

[4] *Mt. 5, 4* (?).

[5] *Ap. 3, 7.*

[6] *Mt. 16, 19.*

[7] *Mt. 23, 13.*

etc., que dixerint facite!"[1]. Ecce dicit: „Que dixerint facite", non dicit quasi de se loqueretur: „Que dico aut dixero facite". Et Luc. 10: „Qui vos audit, me audit"[2].

Reliquum est humanas scripturas meo proposito adducere; prohibetis — et vosipse propositum vestrum scriptis[a] Jacobi et Johannis in Apokal. et Pauli utut potestis fulcire studuistis diligenter, quas humanas voco, quod „nec ewangelio crederetur, nisi ecclesia, [que] in hiis, que fidei sunt, errare non potest, acceptasset ipsum"[3]. Et vosipse sepius in scolis protestatus estis nihil dicere ibi aut[b] asserere velle sancte Romane ecclesie aut doctoribus ab ea approbatis dissonum. Nisi dicetis[c] sic ad honorem solvendo: Illi quod scribunt quasi manibus tractaverunt, sicut Johannis ultimo dicitur: „Hic est discipulus Jesu"[4] etc. Dico: Marcus et Paulus et forte Lucas ex auditu scripserunt, nec spiritus sanctus hodie minus deest ecclesie, quam ab initio. Nam dominus misit spiritum sanctum, sed nusquam legitis, quod reassumpserit ipsum, ad quod dicitur Matth. ultimo: „Ego vobiscum sum usque ad consummacionem seculi"[5]. Non ergo cum solis apostolis fuit, quod ipsi mortui sunt seu destinationem carnis solverunt et nondum seculum est consummatum.

In extremitate epistole remittitis me ad nonam distinctionem. Legi, sed contra me inveni nihil. Ibi ex Augustini scriptis per Gracianum vos didicisse letamini, quid sacra scriptura. Et tamen utriusque scripta utputa humana estima(bi)tis.

Ad incongruentia adducta[d] nescio, quare questionem per ambages[e] respondeatis. Proposui illam: „Beata virgo est in celis", et ad corpus eiusdem me ducitis, cum tamen subiectum propositionis pro anima capere debuissetis eo quod anima est corporis forma et tocius compositi finaliter constitutiva. De esu carnium in quadragesima etc. virtualiter sic arguitis: In curia Romana et ferme tota Ytalia venduntur carnes per quadragesimam, ergo est salvum absque peccato mortali uti eodem tempore eiusdem. Miror, quare talem

---

[a] W; scribitis S. [b] *erg. aus* W. [c] Sed forsan . . . dicetis W. [d] adductus S. [e] ambiges S.

[1] *Mt. 23, 2: Super cathedram Moysi sederunt scribae et pharisaei: omnia ergo quaecumque dixerint vobis servate et facite", etc.*

[2] *Lc. 10, 16.*

[3] *Offenbar Anspielung auf Augustinus, contra epist. Manichaei (Migne, P. L. 42, 176). Vgl. den folgenden Brief!*

[4] *Jo. 21, 24.*

[5] *Mt. 28, 20.*

consequentiam mihi in virtute formaveritis. De continentia clericorum quod de vobis opinor, sentitis[a]. Sed laycus quare communicare non debeat sub utraque specie etc. dicitis, quod meum sit probare; dico ego, quod nullius est probare, cuius oppositum sacra concilia expresse tamquam hereticum reprobaverunt et condemnaverunt.

Theoricam tertiam sive maximam, scilicet quod papa non est vicarius Christi, veritati meo iudicio dissonam ponitis. Item: Petrum et apostolos vicarios eius fuisse, non autem papam, pro quo adducitis illud Matth. ultimo: „Ego vobiscum sum" etc.[1]. Mi doctor! ut plura rescindam: Christus ascensurus in celum constituit Petrum vicarium cum apostolis, et tamen illis dicit: „Ego vobiscum sum usque" etc. Ecce in celum ascendit, Petrum vicarium constituit et tamen dixit se cum eo et aliis usque ad consummationem seculi esse, quod false dixisset, si ratio vicarii absentiam domini exigeret necessario sicut vos racionamini. Salvator dicit: „Ego vobiscum sum". „Ego" substanciam puram dicit sine qualitate et quantitate; nobiscum ergo, fateor, est in substantia, que tamen non est nobiscum modo, quo ore ad os nos doceat, nobis precipiat et viam veritatis ostendat. Et monstruosum corpus esset, nisi modo membrorum caput vel vicem eius gerens eisdem superponeretur[b].

Pium lectorem horum, egregie doctor, vos reddite nec meas ineptias feratis durius etc. Spero me venturum vel ad vos vel vos ad me, quantocius veritate inventa alter alterum (quamquam pene nullus sum) in viam dirigat salutis, quod nobis prestare dignetur etc. E prolatis[c] angustia plura non recipit, sed prudens estis, paucis plura concipite, et super omnia ambages et subtilitates, que ad rem non faciunt, abicite, quod[d] lex Levitici 21 nasum et magnum et parvum detestatur[2]; quasi discretionis subtilitas immoderata actionis rectitudinem confundat. Et nimia subtilitas etiam in iure reprobatur.

Scriptum ex Maguntiis in die scti. Briccii[3] anno domini 1472. Vale cum nostris communibus amicis et me amate! Johannes de Lutra predicator Maguntiacensis.

---

[a] sentitis opinor S. [b] supponeretur S. [c] prelatis S. *Der Satz fehlt* W. [d] so W. pm̄ S.

[1] *Mt. 28, 20.*

[2] *Cf. Lv. 21, 18.*

[3] *Nov. 13.*

d) Joh. de Wesalia an Joh. de Lutra. 17. 11. [*1472*].

Egregio viro magistro Johanni de Lutra Maguntiacensi[a] predicatori domino sibi in Christo honorando Johannes de Wesalia predicator Wormaciensis.

Summa veritate frui in salute pro salutacione! Dilecte in Christo frater et amice honorandeque domine licentiate! Ad palestram theoloyce conversacionis vos me vocastis cum sermonibus tum etiam litteris vestris. In hac palestra duas mihi ascribitis theoricas me veluti arma palestrica assumpsisse. Has veras esse profiteor secundum veritates, quas modica mea intelligentia comprehendere potest. Scriptis autem vestris inquantum significant mentem vestram mihi didici duas illas theoricas veras non esse apud vos. Revera, quod secundum Aristotelem omnia vera consonant, nulla, que apud vos vera sunt, apud me falsa erunt aut e contrario. Si ergo putatis vestras affirmativas meis negativis contradictorias veras esse, vobis manifestabit probatio, quam nondum legi aut intellexi in scriptis vestris. Volo enim vos nosse res, de quibus disputamus, non esse tropicas aut morales, ut sufficiant rhetorice persuasiones, verum sicut speculabiles divine et immutabiles, que requirunt demonstraciones ex veris cognitis procedentes. Ad instar itaque Arestotilis primo Ethicorum dicentis: ,,Proximum videtur et mansuetum persuadentem acceptare et rhetoricum demonstrationis appetere". Vos autem persuasionibus utimini rhetoricis contra meas theoricas, superis si scribitis: ,,Prime theorice contradictorie, qui trita via incedere voluerit, quod persuasum est, assenciet; neve illud, quod Salomon soli imprecatur [sibi], conveniat" [etc.]. Viam tritam quam multi currunt secundum quod dominus ait: ,,Spaciosa via, que ducit in perdicionem, et multi sunt, qui intrant per eam" Matth. 7[1]! Via autem ad veritates speculabiles trita esse non potest, quod pauci currunt per eam. Veritas enim in uno quasi puncto et medio est, cui multa sunt contraria et extranea. Veritas enim est adequatio, que in indivisibili consistit, inequalitas autem habet maius et minus. Adeo enim in paucis est veritas, ut spiritus veritatis dicat per os Osee prophete: ,,Non est veritas in terra" Osee 4[2]. Paucis esse veritatem multis viis ostendere possem, sed transeo, quod vos idipsum sentire non discredo.

---

[a] S *versehentlich:* Wesalia s. scr. profess. eccl. Wormac.

[1] *Mt. 7, 13.*

[2] *Os. 4, 1.*

Scribitis, ut intelligo, me solum esse ponentem hanc primam theoricam. Scripsi vobis prius magnum illum Johannem Jarson illam scripsisse et posuisse; vos etiam nullum adducitis, qui contradictoriam ponit preter vosipsum; vos ergo solum usque nunc video.

Dehinc scribitis: „Probare nitimini auctoritatibus pluribus" etc. Auctoritates illas non conceditis, non negatis, sed aut distinguitis aut moderatis. Ubi videtur, quod honorem sacre scripture debitum, quem professus estis, non illi prestatis. Omnes enim auctoritates sacre scripture sunt prima fronte secundum sensum litteralem, quem spiritus sanctus efflagitat, concedende. Ad auctoritatem Jacobi respondendo scribitis: „Papa aut ecclesia perdit aut liberat auctoritate derivata". Novum est mihi hoc scriptum in nulla sacra scriptura repertum. Non exponitis, quod dicitis, nec probatis. Videmini autem velle probare ex ewangelio: „Pater non judicat quemquam" etc.[1]. Si legissetis glosam, que Augustini est, aliter scripsissetis; habet enim glosa: „Persona patris in judicio non apparebit, sed nec Christus in eo, quod ei consubstantialis est, sed in forma servi"[2]. Additis: „Quem vel papa vel ecclesia perdit aut liberat, et deus perdit et liberat juxta illud: ‚Quodcumque ligaveritis' etc.". Sane volo vos intelligere hanc Christi auctoritatem, que per Christum exponitur, intelligendam esse de remissione peccatorum in sacramentali absolutione et retentione eorundem in eodem foro, scilicet conscientie, dum post resurrectionem diceret omnibus: „Quorum remiseritis peccata" etc.[3]. Nec est ab aliquo sane mentis senciendum, quod minister primo liget et solvat et dehinc actor principalis liget et solvat, verum prius naturaliter principalis deus ligat aut solvit, quam minister eius. Ad hanc veritatem infallibilem legatis b. Gregorium in omelia pascali de Thoma adducentem de suscitacione Lazari in monumento, quem dominus posterius misit discipulis solvendum[4]. Vos autem, ut scribitis, intelligitis hanc auctoritatem generaliter, ut etiam ad legispositivam jurisdictionis eam extendatis. Sic enim verum non est, quod ecclesia, que de manifestis judicat, in jurisdictionibus sepius errat et aliter quam deus agit? Sepius enim ecclesia ligat eum, qui apud deum solutus est, et solvit eum, qui apud deum ligatus est. Testes

[1] *Jo. 5, 22.*

[2] *So die glossa ordinaria; z. B. Venetiis 1588, t. V, fol. 202, sub B.*

[3] *Jo. 20, 23.*

[4] *Jo. 11, 44. Dazu Gregorius in: Homiliae XL in evangel., hom. 26; Zitat nach c. 88. C. 11. qu. 3.* (FRIEDBERG *I, 668.*)

sunt scripture magnorum virorum Origenis super Levitico, Ieronymi super eundem, Rabani[a] de pressuris ecclesiasticis, quorum sententie scribuntur 24 q. 3 capitulis[1] „Si quis", „Non in perpetuum" et „Cum aliquis exiit"[b]. Item Extra de sen. excomm.[c] c. „A nobis" II[2]. Nec mirari sufficio quod scribitis de papa: „Quid facit, [dummodo] aut secundum divinam legem, aut preter divinam legem egerit"; quasi senciatis papam posse sicut vult leges statuere, que sint preter divinam legem et non contra eam! In hoc ipso admittitis, quod possit papa legem statuere de non bibendo vinum et non manducando carnes; has autem vulgus invitus vel non reciperet. Sed hec transeo quod ipsa rideo. Scribo autem[d] vobis dictum Damasi pape: „Quod ratione caret, extirpare necesse est" etc. in can. dis. 68 c. „Corepiscopi"[3]; vos quoque scribitis in sequentibus: „Nec papa nec ecclesia potest pro libitu suo aliqua condere, nisi divino jure sint fundata". In quibus verbis, si bene attenditis, nihil posse papam aut ecclesiam sentitis, nisi quod divina lege illi fuerit commissum. Non ergo potest papa vel ecclesia preter divinam legem quicquam statuere, cuius non doceat se habere mandatum. Supra auctoritatem Christi de suavi[e] eius jugo conceditis, et laudo, et interpretamini, quod non vitupero. Sed scribitis: „Sacramenta huius status graciam conferunt sufficientem", et fortassis opinio vestra est res creatas posse creare aut deo concreare, quorum nullum ego suscipio nec aliquod eorum vos probatis.

Demum subjungitis de oneris imposicione et legiscondicione: „Quod patribus sola terrena promisit et nulli regni aditum indulsit". Quod clare contradicit verbis beati Petri[4], que tetigistis allegando „onus importabile". Ait enim: „Per graciam domini nostri Jesu Christi credimus salvari quemadmodum et illi"[5]. Per auctoritatem b. Johannis quasi surda aure pertransitis et contra me arguitis, que videor vobis sentire: solus deus habet clavem David etc. Ita sentio et ita sensit beatus ille connonymus meus. Ita etiam docuit illi, qui habet eam: Christus, dum diceret scribis „cogitantibus in cordibus suis: ‚Quis potest dimittere peccata nisi solus deus?' ‚Sciatis', inquit, ‚quia potestatem habet filius hominis in

---

[a] Faboni S; fehlt W. [b] exit S. [c] so W; X S. [d] aut S. [e] suavo S.

[1] *C. 4, 5, 7 C. XXIV, qu. 3.* (Friedberg *I, 990/2.*)

[2] *C. 21 X de sent. excomm. 5, 39.* (Friedberg *II, 896.*)

[3] *C. 5 D. 68.* (Friedberg *I, 255.*)

[4] *Ac. 15, 10.*

[5] *Ac. 15, 11.*

terra dimittendi peccata", Matth. 9 et Marci 2 [1]. Christus enim, qui idem et unus dei et hominis filius, solus habet clavem David etc. Quare neutra earum, quas vos assumitis: ,,Vel etiam papa habet et Christus, aut papa habet et non Christus" est mihi concedenda, quod non sunt contradictorie, ut estimo si[a] vultis vos posse videre. Et quod assumitis dictum Christi: ,,Tibi dabo claves regni celorum" etc.[2] verum esse profiteor; non autem dixit Jesus: ,,Tibi dabo clavem David", quod Johannes vidit.

Quo etiam impertinenter et solum verbaliter adducitis verbum Jesu: ,,Ve vobis scribis et phariseis qui clauditis" etc.[3]. Glosa enim interlinealis habet: ,,[Vel] malo exemplo vel misteria scripturarum tollendo"[4]. Caveatis itaque[b], ne et hoc dicatur vobis: ,,Qui vos clauditis regnum celorum" per hoc, quod sentitis homines posse leges dare, quarum non observancia claudat regnum celorum!

Deinde diffinicionem Augustini de peccato datam admittitis et illi copulatis: ,,Verum est, attamen qui legi humane contravenit rationabiliter edite et sancte, etiam legem eternam prevaricatur". Revera legem dei censeo sufficientem ad vitandum peccata et noscendum illa. Quare omnem[c] legem humanam et papalem, que nova facit vel facere[d] presumit peccata, non censeo rationabilem et sanctam. Nihil enim debet homo vetare, quod deus non vetuit; solum eciam malum est, quod vetitum a deo. Ex se enim nihil est malum, sed ex prevaricatione vetiti. Deinceps humane auctoritati maxime ecclesiastice, quam attribuitis clericis, adulamini et applauditis duobus dominicis verbis scil.: ,,Super cathedram Moysi"[5] etc. et ,,Qui vos audit, me audit"[6]. Miror vos ausum esse superficiem litterarum adducere sine spiritu vivificante, quem utique in verbis, si illa contrivissetis, olfecissetis. Glossa enim interlinealis exprimit spiritum divinarum litterarum; habet enim super verbis: ,,Quecumque dixerint vobis" etc.: ,,Ad cathedram pertinentia"[7]; super verbis dominicis: ,,Qui vos audit, me audit" dicit[e] glosa marginalis[e]: ,,Audiendo[f] ewangelii predicatorem"[8]. Superaddo ego et non

---

[a] sic S; fehlt W. [b] itaque vobis S. [c] *so* W; *unklare Abbreviatur* S. [d] humanam, que nova facit et papalem vel facere S. [e] *erg. aus* W. [f] audiendi S.

[1] *Mt. 9, 3ff.; Mr. 2, 6ff.*

[2] *Mt. 16, 19.*

[3] *Mt. 23, 13; s. o.!*

[4] *Gl. ord. a. a. O. 71, sub B.*

[5] *Mt. 23, 2 (s. o.!).*

[6] *Lc. 10, 16 (s. o.!).*

[7] *Gl. ord. l. c. 70*[v]*.*

[8] *Gl. ord. l. c. 152 sub C.*

inepte: Dum ipse predicavero sermonem meum, quem vel fingo vel usurpo ex mala intelligentia scripture vel auctoritate non commissa, qui me audit non audit Jesum, quia talia non dixit nec dicere commisit; ipse enim ad discipulos suos ayt: „Docentes eos servare omnia quecumque mandavi vobis" Matth. ult.[1].

Post hoc ad alia, que sonant iniurias factis verbis et [viris] beatis, venio. In quibus scribitis: „Scripturas Jacobi, Johannis et Pauli humanas voco, quod nec ewangelio crederetur nisi ecclesia, (que in hiis, que fidei sunt, errare non potest) acceptasset ipsum". Scripturas istas ego divinas voco, quia divina sunt revelacione conscripte. Nam b. Johannes sic scribit: „Apocalypsis Jesu Christi, quam[a] deus dedit illi palam facere servis suis, que oportet fieri cito, et significavit mittens per angelum suum servo suo Johanni, etc.[2]. Sct. autem Paulus sic testatus est: „Notum vobis facio fratres, ewangelium, quod ewangelizatum est a me, quia non est secundum hominem. Neque enim ego ab homine cepi illud neque didici sed per revelacionem Jesu Christi", ad Gal. 1[3]. Tale etiam de b. Jacobo profiteor pro honore eius, quia ipse frater domini in die penthecostes accepit spiritum sanctum. Pariformiter de omnibus scripturis ewangelistarum[b] et apostolorum sentio ipsas esse divinas, ita ut cum b. Petro dicam: „Omnis scriptura sacra propria interpretacione non fit; non enim humana voluntate allata est aliquando scriptura sacra; sed spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti dei homines" 2. Petr. 1[4]. Quod adducitis pro probacione: „Quod nec ewangelio crederetur" etc. Augustini mentem dicentis: „Non crederem ewangelio, nisi auctoritas ecclesie me commoneret"[5] in epistola fundamenti contra Parmenianum fateor me non novisse. Ego autem contra vos dico: Non crederem ewangelio, nisi crederem Christo; non crederem Christo, nisi quod deus et homo. Estimo b. Paulum idem sensisse, dum scriberet ad Romanos 10[6]: „Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi".

---

[a] quem S. [b] *so* W; ewangeliorum S.

[1] *Mt. 28, 20.*

[2] *Ap. 1, 1.*

[3] *Gal. 1, 11—12.*

[4] *2. Pt. 1, 20—21; statt „scriptura sacra" steht indessen dort „prophetia scripturae".*

[5] *Die Stelle findet sich: contra epist. Manichaei cap. 5; vgl.* MIGNE *P. L. 42, 176. — Zitiert auch von Joh. Pupper von Goch in dessen Hauptschrift de libertate christiana, s.* CLEMEN, *Goch, p. 191. (Dort irrig: c. 6.)*

[6] *Rm. 10, 17.*

Adhuc autem amplius dico contra vos: Credo ewangelio, quod verum est, quia fidei[a] falsum subesse non potest. Ewangelium autem non est verum, quia ab ecclesia acceptum est, sed est ab ecclesia acceptatum, quia verum.

Supra dico: Nullius scripture veritas ostenditur ex ecclesie acceptatione. Non enim sequitur: Ecclesia acceptavit hanc scripturam, ergo (a) scriptura est vera; quod ostendo: nam in ecclesia katholica reperiuntur[b] opuscula b. Augustini Yponensis episcopi, ut scriptum est in can. dis. 15 c. „Sancta Romana“ etc.[1], et tamen non omnia sunt vera, que Augustinus scribit, quod ipsemet testatur, cum scribit ad Vincentium [Victorem]: „Negare non possum, nec debeo, sicut in ipsis maioribus meis[c], ita multa esse in tam multis opusculis meis, que possunt justo judicio et nulla temeritate culpari“[2].

Adhuc unum addo: Credo ecclesiam in hiis, que fidei sunt, errare non posse, quia credo ewangelio Christi dicentis: „Super hanc petram edificabo ecclesiam meam et porte inferi non prevalebunt adversus eam“ Matth. 16[3]. Plura de fide omitto et concludo: Scio, cui credidi et certus sum. Videatis vos, cui credatis, ut certus sitis!

Insuper protestacionem per me in scolis factam apportatis, de qua scribo vobis: Loquendum est ut multi, sapiendum ut pauci! Dum parvulus essem, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus[4]. Sed in hac palestra enarravi, que sunt parvuli. Volo tamen vos scire, quod „Romana ecclesia“ persepe accipitur pro „ecclesia katholica“, ut in glosa super c. „A recta“ 24 q. 1[5].

Pergens ad ulteriora invenio scriptum: „Dominus misit spiritum sanctum, sed nusquam legitis, quod reassumpserit ipsum“. Idipsum autem videns transeo, quod nihil ad rem est; ego enim non scripsi aut sensi hodie Christi deesse spiritum sanctum, verum adesse, quod vobis significavi [allegans] dictum Christi: „Ego vobiscum sum“[6] etc., quod et vos non negatis.

---

[a] fide W. [b] recipiuntur W. [c] erg. a. W.

[1] *c. 3 D. 15.* (FRIEDBERG *I*, *37.*)

[2] *c. 4, D. IX.* (FRIEDBERG *I*, *17.*)

[3] *Mt. 16, 18.*

[4] *1. Cor. 13, 11.*

[5] *c. 9 C. XXIV, qu. 1.* (FRIEDBERG *I*, *969.*) ***Die glossa ordin. entsprechend.*** (*Z. B. Tripartit. decr. aurei opus, ed. Nic. de Benedictis*, ***Lugduni 1506***, *fol. 289*v.)

[6] *Mt. 28, 20.*

Demum renuistis missionis mee ad vos facte pro legenda nona distinctione canonis et scribitis: „Legi, sed contra me inveni(o) nihil"; forsitan non invenistis, quod non intellexistis. Et misereor super vos, quod ex istis scriptis non suxistis mella veritatum ad fidem orthodoxam[a] plurimum accomodatarum.

Tandem adducta incongruentia per vos scribitis, ad que per ambages responderim. Respondi prius et non invenio fractam[b] responsionem meam nisi forte somniantibus vobis videatur confracta. Fulciri putatis illa, que prius incongruentia scripsistis. Sed nec ostendistis iterum replicando et scribitis: „Proposui illam: Beata virgo est in celis"; sic non habent prima vestra scripta, que legatis et non invenietis! Illam autem ego censeo veram et credo eam, prout[c] subiectum pro anima eius stat; non autem ideo, quod ecclesia eam determinavit credendam, quia nunquam fuit disputacio de illa, sed de eius opposita[d]: „Beata virgo est corpore assumpta" fuit disceptatio, quam hodie non percipio[e] extinctam[f].

Propero ad aliud, quod vos incongruentius putatis, de esu carnium in quadragesima, ubi ex responsis meis fingitis me virtute talem consequentiam formasse: „In curia Romana et ferme tota Ytalia venduntur carnes per quadragesimam, ergo est salvum absque peccato mortali uti eodem tempore eisdem" etc., ut scribitis et additis. „Miror". Ego scribo, quod miror, si evanuerit ex mente vestra hoc loycum verum: „Ad quodlibet sequitur necessarium". Consequens autem, quod intulistis, ego habeo necessarium, nisi vos probaveritis ipsum[g] esse falsum. Sed hec transeo et ad rem ipsam vado. Papa, qui instituit ieiunium quadragesime, dispensat, quando non prohibet vendicionem carnium in quadragesima subditis.

Subditis: „De continentia clericorum, quod de vobis opinabar sentitis". Sed[h] hanc vestram scripturam non intelligo, quia opinionem vestram non dixistis nec[i] scripsistis mihi. Utinam vos recte sentiretis de continentia clericorum! Ego enim de illa sentio, quod Greci non accipientes sanctionem de continentia caute fecerunt et hodie non obedientes Romano pontifici non peccant[1]. Sentio etiam

[a] so W; orthodoxi S. [b] so W; infractam S. [c] so W; ut S. [d] nunquam fuit de illa et eius opposita disputatio de illa S; sed de illa W. [e] precipio S. [f] *Folgt* W: De qua et b. Hieronymus dubitare pie voluit (*statt* maluit) quam definire aliquid. [g] erg. aus W. [h] sed utinam S. [i] que S.

[1] *Randnotiz des 15. sc.:* O nota! S.

quod pape et ecclesie non est data auctoritas faciendi preceptum, quod Christus voluit esse consilium.

Demum adducitis: ,,Laycus quare communicare non debeat sub utraque specie" etc. Si queritis, respondeo sicut prius: Quia papa vetuit! Subiungitis: ,,Vos dicitis quod meum sit probare; dico ego, quod nullius sit probare, cuius oppositum sacra concilia expresse tamquam hereticum reprobaverunt et condemnaverunt". Confuse et irresolute loquimini. Ego enim scripsi vobis, quod vestrum est probare laycum sub utraque specie communicare esse peccatum mortale. Hoc non facitis et dicitis: ,,Nullius est probare" etc. Videmini sic velle, quod illam: ,,Laycum sub utraque specie communicare non est peccatum mortale" sacra concilia ut hereticam damnaverint. Quod si fuerit verum, quod non est nec ostenditis, sacra concilia papam faciunt hereticum, qui de manu sua communicat laycos sub utraque specie. Probatur: multo tempore layci sub utraque specie communicabant, et si semper peccabant mortaliter, totam ferme ecclesiam destruitis.

Hoc de hiis, que contra primam theoricam scripsistis, sint scripta.

Secundam theoricam sane intellectam posui et hoc custodio; sed vos scribitis illam veritati dissonam et nullam ponitis veritatem, cui dissonet. Fortuitu vos illam putatis veritatem: ,,Papa est vicarius Christi", quam scripsi vobis in canonica scriptura non esse positam. Vos autem illam probare assumitis ex eo, quod Christus ascensurus in celum constituit sibi Petrum vicarium cum apostolis, ut scribitis; dehinc subiungitis: ,,Ecce in celum ascendit, Petrum vicarium constituit". In quorum altero plures vicarios Christi constitutos esse enunciatis, in alio autem unum dumtaxat vicarium esse, scilicet Petrum. Quid sit ,,vicarius Christi", non exponitis, quare non docetis, quod secundum Aristotelem necessarium est precognoscere ante omnem scientiam conclusionis: quia est et quid (primo posterioris[1]). Ego autem quid sit vicarius suppono et supposui ex[a] vulgata quasi omnium locutione, qua dicimus: Vicarius episcopi in pontificalibus, vicarius episcopi in spiritualibus et huiusmodi. In quibus denotatur vicarium habere officium sui principalis in eius absentia. Et quod Christus absens est ab ecclesia militante post suam in celum ascensionem, si quis vices suas gesserit in terra, ille recte suus vicarius esse perhibetur. Sed aliquem esse, qui gerit

[a] extra S.

[1] *D. i. erstes Buch der zweiten Analytik.*

vices suas, vobis incumbit ostendere, quod ostensum non invenio nisi fortasse ex hoc, quod scribitis de Christo: „Qui non est nobiscum modo, quo ore ad nos doceat, nobis precipiat et veritatem ostendat". Quod si talem vicarium Christi censueritis, multos simul et omnes prelatos et doctores vicarios Christi vocabitis. Et additis: „Ad unitatem vicarii monstruosum corpus esset, nisi modo membrorum caput vel vicem eius gerens eisdem superponeretur". Revera b. Paulo contradicitis vel eius sententiam monstruosam sentitis, qui Christum in celis residentem esse caput ecclesie adhuc in terris militantis professus est, ut ostendi vobis ex scriptis suis, que transilistis, quasi non fuissent vobis presentata. Nec ullum est monstrum in corpore mistico, cuius caput est glorificatum, et omnia membra sunt glorificanda et in continuo tendentia[a] ad glorificacionem. Sanctorum enim conversacio in celis est, quamquam corpora adhuc sint in terra posita.

Hec de secunda theorica sint scripta! Omnia et singula scripta mea legite et intelligite nec mihi credite, sed credite vel auctoritatibus, quas adduxi, aut rationibus quas ponderate trutina discretionis. Non abicite ex contemtu componentis!

Vale! Datum die martis inter octavas beati Martini episcopi Thuronensis[1].

(*Ende fol. 286*v.)

2. *Seelsorgerliches Gutachten Johann von Wesels für einen Karthäusermönch über die Frage der künstlichen Samen-Entleerung eines Devoten im Krankheitsfall.*

*Bl. 286*v *ff.* (*o. D.*) Ad quendam fratrem de Carthusia de purgacione renum Joh. Wesalia.

Occupasti me, pater, onere grandi, quod tu forsitan trutinasti, dum me rogares. Ipse autem oneris gravitatem prima fronte non sensi, sencio vero modo, cum paternitati tue ad quesita responsa dare nitor. Oro autem, ut, si quid in responsis, quod sacre fidei in canone insitum est, incunctanter credas; quod autem preter canonicas scriptas fidei probacionis causa dixero, nisi verum fuerit et tibi cognitum verum, firmum non censeas et ipsius infirmitatem, cum opportunitas affuerit, me non desinas edocere. Rogasti, pater,

---

[a] so W; tenenda S.
[1] *Nov. 17.*

questioni cuidam quandam meo iudicio veram salubrem et utilem responsionem dari, que quidem sic sonuit:

Si liceat semen in sua natura corruptum et inficiens corpus humanum aliquo ingenio aut arte eicere sensim, tamen sine sensu vel pruritu vel quasi?

Die nähere Erörterung zunächst der supposita questionis (*Ansteckungsgefahr durch* semen corruptum, *Möglichkeit der* eiectio seminis *durch medizinische Kunst usw.*) *ist hier ohne Interesse. Die moraltheologische Darlegung beginnt damit, daß Samenentleerung zu bloß wollüstigen Zwecken* (*statt zur Kindererzeugung*) divina lege (*freilich nur indirekt*) *verboten sei.* Causam autem prohibitionis . . . quis dicat? Quis poterit domino dicere: cur ita facis? *Darüber gibt es nur Vermutungen.*

Nunmehr wird das mönchische Keuschheitsgelübde behandelt. Dessen Charakter als bloßes consilium Christi (*unter Berufung auf Mt. 19, 12*) *wird scharf betont:* „qui potest capere, capiat" — *ein Wort, das unter Berufung auf die Glosse zu Mt. 19, 12* (*vgl. l. c. 59 sub A*) *so ausgelegt wird, daß eine* stulta promissio (*Ec. 5, 7*) *zu vermeiden sei, d. h. daß niemand Dinge geloben soll, von denen er vorauswissen kann, daß er sie nicht wird halten können; dabei soll man nicht auf eine — immerhin ungewisse —* datio dei *in der Zukunft vertrauen, sondern lieber die praktische Erfahrung an sich selber vorher gründlich zu Rate ziehen: d. h. nur derjenige,* qui didicit se aut non vexari aut . . . si vexatus fuerit, didicit se multo tempore resistere posse et non ledi . . . voveat. *Ferner:* ante huiusmodi examen propriorum virium nemo vovere debeat castitatem.

Eine durch continentia *entstehende Krankheit kann man nun freilich im allgemeinen nicht vorauswissen. Tritt sie ein, soll man dann alles Gott überlassen? Oder heißt das Gott versuchen? Ist künstliche Samenentleerung durch ärztliche Kunst in solchem Falle erlaubt — oder als* incontinentia *sündhaft?*

Das Gelübde der continentia *verpflichtet nicht dazu,* necessaria subtrahere carni; *das wäre so gut wie Selbstmord. Selbstverstümmelung freilich* (*durch Beschneidung*) *würde den Sinn des Keuschheitsgelübdes — das ja auf freiwillige Enthaltsamkeit hinausläuft — zerstören und ist darum nicht erlaubt. Samenentleerung dagegen ist an sich ein bloßer Naturvorgang und wenn sie* (*wie in der Pollution*) *rein als solcher erfolgt, nicht sündhaft, trotz der dabei auftretenden Wollustempfindungen — solange diese nicht gewollt sind.*

Hiernach lautet die Antwort: Voluntas nihil agens ad carnis

voluptatem nec illi consenciens, si fuerit preter velle, nature gravate per seminis retentionem salubrem purgacionem [faciat], etiamsi fiat ipsa purgatio antecedenter, concomitanter et subsequenter cum carnis voluptate (que sit cum penitudine), absque illo et preter hoc, quod salvatur votum continentie. *Denn:* votum continentie non solvitur nisi per voluntatem contrariam efficacem ad incontinentiam. *Hier aber handelt es sich nicht um ein* velle incontinentiam, *sondern um Befriedigung einer natürlichen, d. h. von Gott selbst veranlaßten* necessitas. Continere non preter purgacionem nature non est contrarium voto. *M. a. W.:* homo continentie deditus a voluntate voluptatis carnis vere abstinens licite potest sanitati sue consulere corpus suum ab infectione seminis corrupti post bonam noticiam corporis arte medicine vel preservando vel curando purgans.

(*Ende fol. 288*ʳ.)

3. *Traktat Johannes von Wesels gegen die Astrologie.*

(*Fol. 288*ʳ.) Determinatio domini Joh. de Wesalia sacre scripture doctoris de scientia et veritate astrorum.

Ipse et me et plerosque alios persepe interrogavi, si qua veritas fuerit in ea, que dicitur scientia astrorum, et interrogationis causam ipse mihi dedi, quam et ab aliis didici, quod per multos millenarios annos huic scientie operam dederunt plurimi viri artibus et rationibus utentes, ex qua opera eciam plura conscripserunt volumina, in quibus posteris scientiam astrorum tradere volebant. Ego ergo Christi ut dei nomen profitens et in sacris scripturis, quas duo testamenta, vetus et novum, habere censeo aliquando modice imbutus, quod earum professor sum vocatus Johannes de Wesalia nominatus mihi et ceteris Christi fidelibus responsurus statui membranis committere, quod concepero, ne propter labilitatem memorie cicius decidat et evanescat.

Es folgt zunächst eine knappe Darlegung der Elemente des aristotelischen Weltbildes, der Epizyklentheorie usw., insbesondere der Planetenlehre, letztere zusammengefaßt in 8 Leitsätze (principia). *Als Autoritäten werden außer Aristoteles* (de celo) *und dem* „commentator" (*wohl Averroes*) Gerhard von Cremona († 1187), Campanus (*wohl* Campano de Novara)[1] *und* Thaddäus von Parma († 1341)

[1] *Siehe* Günther, *Gesch. des mathem. Unterrichts im dtsch. Mittelalter 131.*

genannt, auf deren theoricae planetarum *und* tabulae *für alles Nähere verwiesen wird.*

Omnium prescriptorum veritatem fore in scientia astrorum nemo dubitabit nisi qui penitus rudis et ignavus existat.

Eine ganz andere Frage ist, ob aus den Ergebnissen der wissenschaftlichen Sternenforschung, aus den himmlischen Konstellationen, possunt noti fore effectus inferiorum presentes aut futuri, *wie die Astrologie behauptet. Die Prinzipien der Astrologie im Unterschied zur Astronomie werden dargelegt. Als Antwort auf die gestellte Frage dienen* 6 conclusiones:

1. Omnia astra celi sive errativa sive fixa eiusdem sunt speciei secundum substantiam.
2. In astris celi non sunt qualitates prime, secundum quarum commixtiones fuerint diverse nature sive commixtiones.
3. Nulla qualitas preter lucem est in astris celi.
4. Signa septem Zodiaci sunt res mere intellectuales non habentes in re extra correspondentiam nisi partes extensivas quantitatis.
5. Nullum signum Zodiaci est calidum, frigidum, humidum aut siccum, masculinum, femininum, estivum, hiemale, vernale, autumnale aut aliud huiusmodi.
6. Astra celi nullam habent in inferiore accionem preterquam illuminacionem.

Beweis: 1. *durch* ratio humana. *Alle angebliche Wirkung der Gestirne auf die irdischen Dinge beruht in Wahrheit auf Wärmewirkung. Die* vis generativa *der Wärme (Erweckung pflanzlichen und tierischen Lebens) wird eingehender geschildert. Der ganz verschiedene Stand der Vegetation in verschiedenen Erdteilen zur selben Zeit, bedingt durch verschiedenartige Einwirkung der Sonne, zeigt die Bedeutungslosigkeit des Standes der Sonne im Zodiakus für die Vegetation.*

2. *Belegstellen aus der Bibel. Es folgen ergänzende Thesen* (correlaria), *in denen abgelehnt wird: die Beziehung der Zeichen des Tierkreises auf bestimmte menschliche Gliedmaßen und die daraus so oft, so von Ptolemäus, gezogenen medizinischen Schlüsse; Weissagung aus den Sternen; das Stellen des Horoskops für die Geburt, für die Beurteilung von Krankheiten, für die Anwendung von Medikamenten; der Begriff der „Nativität" überhaupt. Hervorzuheben ist:*

coroll. 7: Astro sicut non necessitant inferiora, sic nec inclinant ea. Si vero ad aliqua astra inclinant, ad illa sunt necessitata et secundum suam necessitatem necessitant alia sicut in simili. (Sicut ignis inclinat combuscibilem ad

calorem, sic necessitat illud ad eundem; si autem combuscibilem non calescit, hoc est ab alio agente, quod non est ignis vel combuscibile).

coroll. 8: Si omnia astra celi starent, adhuc essent generaciones et corrupciones naturaliter possibiles in inferioribus propter motum ventorum, generationem pluviarum et huiusmodi.

(*Berufung auf* Josua 10.)

Die Astrologie ist demnach ebenso verwerflich wie Magie; ihre Prophezeiungen sind den Astrologen von Dämonen eingegeben, die das Vorausgesagte durch ihre Künste zur Täuschung der Menschen zustande bringen. Folgen Schriftbelege für diese gottwidrigen Bemühungen des Teufels, die Menschen durch Gaukelwerk zu blenden und von Gott abzuziehen: d. h. sie zur Verehrung der Kreatur statt Gottes anzutreiben.

Zum Schluß Widerlegung von allerhand Einwänden, die man der hl. Schrift und dem Aristoteles (de celo) *gegen die hier vorgetragene Auffassung der Astrologie zu entnehmen pflegt. Dabei wird die Gottesvorstellung des Aristoteles durch Gegenüberstellung von Zitaten aus* de celo, *Physik Buch 8 und Metaphysik als widerspruchsvoll und irrig erwiesen.*

Conclusive dico cum b. Augustino in enchiridion[1]: „Satis est Christiano rerum creatarum causam seu celestium seu terrestrium seu visibilium seu invisibilium nonnisi credere bonitatem creatoris, qui est unus deus et verus". usw.

*Ende: fol. 291*v.

4. Seelsorgerliches Gutachten des Joh. de Wesalia betr. Rechtmäßigkeit einer Ehe.

(*Fol. 291*v.) Casus in terminis. Ber(va)ta vovet continentiam privatim, postea mutat propositum et contrahit matrimonium ac solemnizari facit in facie ecclesie. Queritur, utrum Berta poterit contrahere matrimonium; 2⁰ utrum, cum potuit et fecit, possit exigere debitum a marito suo.

Zunächst wird dargetan, daß Berta, nachdem sie einmal das feierliche Gelübde der Keuschheit abgelegt hatte, nicht mehr frei, sondern gebunden war, es auch zu halten. Zum Beweise werden dieselben Bibelstellen herangezogen, wie in der früher gegebenen Erörterung über

---

[1] *Enchiridium ad Laurentium, c. 9, Ausg. v.* O. Scheel, *1903, p. 6.*

die Pflicht der Keuschheit ad quendam fratrem de Carthusia (*s. o.!*). *Bemerkenswert und auch durch Randnotizen des Schreibers hervorgehoben ist in der Darlegung der folgende Passus:* Sed quod prelati ecclesie plures fecerunt prohibitiones, ut in tertio et quarto gradibus consanguinitatis et affinitatis (*es ist von kanonischen Ehehindernissen die Rede*), ideo plura matrimonia coram deo rata non sunt apud ecclesiam rata et nulla reputantur et dirimuntur contracta. Sed huius rationem nunquam intellexi; quare „quod ratione caret, extirpare necesse est", ut in can. Corepiscopi 68 dis.[1], nec est estimandum, quod sit in auctoritate et nuda voluntate summi presulis, quod matrimonium non est de iure mere positivo, sed est de iure naturali et divino. Super iura autem naturale et divinum non habet summus presul autoritatem.

Diese Abschweifung vom Gegenstand ist um so bemerkenswerter, als sie durchaus nicht von der Sache hier gefordert war. Vielmehr benutzt der Autor offenbar die Gelegenheit, um hier ein altes gravamen *zu äußern.*

Auf den zweiten Teil der Frage (die anscheinend von einem eheunlustig gewordenen Ehemann gestellt ist) antwortet der Verf., daß die Sünde des gebrochenen Gelübdes keineswegs die Gültigkeit der Ehe beeinträchtigt, ebensowenig wie die Unwürdigkeit des amtierenden Priesters die Gültigkeit des Meßopfers. Infolgedessen hat auch Berta das Recht, von ihrem Gatten das debitum zu fordern.

Hec Johannes de Wesalia cum benigna supportatione bene et melius sentientium.

Ende am untern Ende von Sp. 1 des Bl. 292r. Über Spalte 2 dieses Blattes findet sich die spätere Randnotiz (15. Jhd.): Quamquam hec sunt vera, tamen non assumuntur in praxi ecclesie. *Das bezieht sich offenbar auf eben dieses Gutachten.*

5. *Anonymer Traktat (Joh. von Wesels) über die unbefleckte Empfängnis Mariae und das Wesen der Erbsünde [1470]*[2].

(*Fol. 292r.*) De virginis Marie conceptione sine originali [peccato]. Ecclesiastes filius David rex Jerusalem videns

[1] *c. 5, D. 68.* (FRIEDBERG *I, 255.*)

[2] *Identisch mit dem von Wigand Wirt in seinem Dialogus apologeticus contra Weselianicam perfidiam (Oppenheym s. a.) fol. 9 u. ö. zitierten „tractatus de conceptione"; vgl.* PAULUS, *Katholik (1898) I, 55, u.* LAUCHERT, *Hist. Jb. 18*

afflictionem, quam dedit deus filiis hominum, ut destendantur in ea[1], de deo ayt, ut scribitur Ecclesiastes 3[1]: „Cuncta fecit bona in tempore suo et mundum tradidit disputacioni hominum, ut non inveniat homo opus, quod operatus est Deus ab initio usque ad finem"[2]. Et si comprehendere quamlibet dei creaturam non possit homo plene, tamen aliquid eius apprehendere est homini possibile, cui est compossibile, ut aliter iste, aliter ille apprehendat de qualibet creatura aliquid. Inde originaliter surgit disputatio, de qua Salomon ayt.

Hec generalia dicta ad quedam singularia applicando ipse, gratia dei homo in hoc mundo existens, de deo dico: Marie conceptionem fecit deus bonam in tempore suo et eandem tradidit disputacioni hominum, ut non inveniat homo opus Marie conceptionis, quod deus operatus est ab initio usque ad finem plene solus, intelligendo.

Disputatio ista hominum de Marie conceptione duas habet partes principio inter se diversas, que sunt: Maria concepta est in sive sub originali peccato; et: Maria est concepta sine originali peccato. Huius disputacionis partem secundam ego libere, nullo astrictus vinculo professionis ad alicuius hominis scripturam defendendam, verum ligatus juramento pro defensandis sacris scripturis a spiritu sancto confectis et sanctis dei hominibus inspiratis, multis annis asserui, docui, predicavi et scriptis tradidi; hanc et hodie partem dico, assero et predico cum hiis, qui in concilio Basiliensi hanc confinxerunt constitutionem:

„Doctrina, que asserit virginis animam Marie sine peccato originali semper fuisse et actuali, est pia et consona cultui ecclesiastico, fidei catholice, recte rationi et sacre scripture[3]".

Huius constitutionis veritatem, quantum intelligo, licet causas et motiva consentientium non viderim vel legerim aut audiverim, indagabo non obstantibus pluribus quantumcumque magnis vel multis aliam partem huius disputacionis asserentibus mente for-

(1897), 776ff. Wigand Wirt verfügte über das eigenhändige Original, das sein Kloster (das Frankfurter Dominikanerkloster) vom Inquisitor selbst erhalten habe; er zitiert daraus lange Stellen wörtlich, so daß an der Identität mit unserer Schrift nicht zu zweifeln ist. Im Original war als Entstehungszeit angegeben: die conceptionis anno Chr. septuagesimo. Die Anerkennung durch Wesel war durch einen Notar darauf amtlich vermerkt.

[1] *Ec. 3, 10.*

[2] *Ec. 3, 11.*

[3] *Vgl.* MANSI, *nova SS concil. collectio t. XXIX, 183 (36. Sitzg. v. 1439).*

sitan, etsi non presumant voce et sermone idipsum enunctiare propter timorem prohibitionis, que sequitur in eadem constitucione dum dicitur:

„Nulli decetero licitum est in contrarium predicare aut docere“. . . .

Pro indaganda veritate constitucionis prefate videtur primum investigandum, quid peccati originalis, quod ipsa constitutio presupponit? Genus peccati habet quasi species suas peccatum originale et peccatum actuale. Sed hoc nobis sit certum, quod sacra eloquia de peccatis plurimam facientia mentionem nullam penitus faciunt de hiis speciebus peccatorum; verum doctores magni sancti etiam habiti de hiis disseruerunt, quorum forsitan primus fuit b. Augustinus, qui verba b. Pauli exponens exprimit peccatum originale, et hunc sequuntur plurimi doctores etiam usque hodie. Qui originale peccatum ymaginantur esse peccatum quoddam, quod contrahunt parvuli a suis parentibus immo a primis parentibus Adam et Eva. Quorum est diversitas, quod quidam ponunt aliquid reale parvulos contrahere a parentibus, alii autem ponunt nihil reale esse peccatum originale, sed tantum esse privacionem iusticie originalis debite inesse. De numero eorum ego sum, qui dico: Peccatum originale nihil est. Et hoc ipsum ostendo.

Primo sic: Omne, quod est aliquid, aut est deus aut creatura. Non potest autem dici, quod peccatum originale sit deus . . . Non etiam potest dici, quod sit creatura, „quia omnis creatura Dei est bona“, ut inquit apostolus 1. ad Thym. 4[1]. . . . Ratio ista posset extendi universale ad peccatum, et probaretur, quod omne peccatum nihil est, quod Johannis[2] dicitur, quando dicitur: „Sine ipso factum est nihil“, id est peccatum.

Secundo probatur sic: Originale peccatum non est substantia, nec accidens; ergo nihil est. . . . Quod non sit substantia, relinquitur notum; quod non sit accidens, probatur, quod nulli inheret; non enim est in carne, quod tunc esset materiale quoddam et extensum et adesset carni, in qua non est[a] anima, et caro inanimata peccaret, quod nemo dicit, quod omne peccatum est voluntarium. Non est etiam in anima, quia aut creatur cum anima aut advenit anime post creationem. Primum derogat divino honori, quod deus auctor mali non est. Secundum etiam non est dicendum,

[a] ms: esset.

[1] *1 Tm. 4, 4.*

[2] *Jo. 1, 3.*

quia anima [aut] per se ipsam producit in se peccatum originale aut a carne producitur in anima [peccatum] originale. Si primum, tunc esset peccatum actuale et proprium; secundum dici non potest, quod caro non habet peccatum originale, quare non potest ipsum producere in anima, quod nihil dat, quod non habet.

Tertio: Omnis feditas carnis est materialis, quare animam, que est spiritualis, maculare non potest, nec est dicendum, quod feditas carnis est instrumentum dei, quo producitur in anima macula peccati originalis, sicut ignis materialis ut instrumentum divine iusticie agit in spiritum damnatum, quod[a] sic deus esset autor peccati originalis, quod absurdum est dicere.

Ex hoc probato sequitur, quod parvuli non contrahunt originale peccatum a parentibus proximis. Sed si hoc modo loquendum est, quod carentia sive privatio contrahitur a parvulis, tunc omnes parvuli carentes iustitia originali habent privacionem illam sive peccatum originale a primis parentibus, quod enim primi parentes peccaverunt transgressione divine precepti[1] de non manducando de ligno scientie boni et mali. Ideo totum genus humanum caruit iusticia originali, quod primi parentes tunc fuerunt totum genus humanum; parvuli etiam omnes, qui ex parentibus primis processerunt, habuissent iusticiam originalem ex parentibus, si ipsi non peccassent; quare parvuli ex primis parentibus contraxerunt carentiam iusticie originalis. Quando autem deus reficit hoc damnum [vel] hanc carentiam per gratiam gratum facientem, tunc habent homines hoc bonum a deo misericorditer agente et nulla[m] iusticia[m] requirente. Verbi gratia in veteri testamento egit deus misericorditer apud aliquos, quos fecit circumcidi, quibus dedit gratiam suam. Sic in novo testamento agit deus misericorditer apud eos, quos facit pervenire ad baptisma, quibus donat graciam suam.

Hec est summa veritatis in hac materia, quam b. Paulus explanavit ad Romanos 9 concludens ex factis et scriptis divinis: „Ergo cuius vult miseretur, et quem vult indurat[2]“.

Nunc ergo ad propositum divertamur de anima Marie virginis, de qua est doctrina multorum, quorum unus ego sum: Anima Marie, quando a deo creabatur, et in carne disposita infundebatur, habuit simul cum esse suo concreatam gratiam dei gratum facien-

[a] ms: quodsi.
[1] *Gn. 2, 17.*
[2] *Rm. 9, 18.*

tem, propter quod nullo umquam tempore vel instanti fuit sub originali peccato, sed semper fuit sine originali; quod est ypothesis constitucionis premisse, cuius veritatem cepi indagare.

Es wird nun dargetan: daß und warum doctrina talis est: 1. pia, 2. consona cultui ecclesiastico, 3. fidei katholice . . . ., 4. recte rationi, 5. sacre scripture.

Zu Punkt 3 wird u. a. ausgeführt: Quando deus revelavit veritates, quas voluit recipi per fidem, confirmavit revelacionem per miraculum (Gen. 17, Exodus 3 *usw.*). Sic ad huius festi institutionem deus dignatus est facere miracula, ut crederent illi, quibus commisit deus huius festi institutionem. *Folgt Aufzählung solcher Wunder*[1], *deren Echtheit freilich nicht ganz unbezweifelt ist, wie der Autor andeutungsweise erkennen läßt.*

Zu Punkt 5 weiß der Verfasser nur das ,,gratia plena" *des Engelgrußes* (*Lc. 1, 28*) *als* ,,gratia plena (iam) in primo esse sui" *auszudeuten.*

Ein zweiter Teil dient der Widerlegung von Einwänden.

Et inprimis respondebitur ad obiectiones, quas ex scripturis sacris videntur adversarii afferre. Imprimis itaque adducitur hec scriptura b. Pauli ad Ephesos 2: ,,Eramus natura filii ire"[2]. Que sic exponitur, ut inde contra propositum fiat argumentum: Omnis homo ex natura sua est filius ire. Sed nullus est filius ire, nisi propter peccatum, ergo omnis homo ex natura habet peccatum, et hoc est peccatum originale. Tale argumentum ex verbo apostoli assumit b. Augustinus in ,,De fide" ad Petrum [Diaconum] sic dicens[3]: ,,Firmissime tene, et nullatenus dubites, omnem hominem, qui per concubitum viri et mulieris concipitur, cum originali peccato nasci, impietati subditum, mortique subiectum, et ob hoc naturaliter nasci ire filium, de qua dicit apostolus: ,Eramus enim natura filii ire'." Secundum Augustinum ,,natura" in verbo apostoli exponitur pro ,,conceptione ex concubitu viri et mulieris", et talis concubitus sit causa, quare conceptus sit filius ire. Et quod concubitus ille sit vel faciat peccatum originale in parvulo, propter quod ipse sit filius ire. Ad hoc respondetur, quod expositio b. Augustini non est congruens veritati verbi apostolici, quod cum veritate verbi

---

[1] De Elsino (?) abbate cenobii Riminensis, de Johanne filio regis Ungarie et de Richardo presbitero.

[2] *Eph. 2, 3.*

[3] *Vgl. c. 3 D. IV de cons.* (Friedberg *I, 1362*)*; auch Petrus Lombardus, l. II sentent. dist. 30* (*de originali peccato*) *zitiert diese Stelle.*

apostolici[1] dicitur, quod concubitus viri et mulieris non est peccatum nec facit peccatum parvuli. Quod probatur, quod si primi parentes perstetissent, parvulos genuissent per concubitum, qui sine peccato concepti fuissent. Deus enim mandavit primis parentibus antequam peccabant dicens „Crescite et multiplicamini, et replete terram" Gen. 1[2]. Hoc autem fieri non potuit nisi per concubitum, quare ante peccatum concubitus non fuisset peccatum nec fecisset parvulum fuisse in peccato. Post peccatum etiam concubitus non est peccatum, quod eundem et dominus mandavit Noe et filiis eius, ut scribitur Gen. 9[3] per eadem verba superallegata. Est ergo intelligenda veritas apostolici verbi: „Omnis homo ex natura sua est filius ire", ut natura condistinguitur gratie. Ex gratia enim habet homo, quod sit filius misericordie, quare sine gracia est filius ire. Est autem ira illa dei pena, quam inflixit deus primis parentibus transgredientibus suum mandatum. Et dividitur hec pena in damni penam et penam sensus. Pena damni est carentia donorum dei datorum primis parentibus quoad corpus et quoad animam. Quoad corpus est donatum primis parentibus conservatio sanitatis, restitutio juventutis et transmutabilitas corporis animalis in spirituale sine media morte.

Folgt Darlegung dieser dona superaddita *nach Augustin* (*de Genesi ad litteram*, *vgl. Migne*, *P. L. 34*, *l. VI*, *cap. XXV*). *Wesentlich für das Thema ist vor allem:* quod in primis parentibus caro non concupiverit adversus spiritum et eiusmodi spiritus adversus carnem . . . Hoc erat a dono superaddito nature, quod doctores vocant iusticiam originalem. *Der Sitz dieser* iusticia *war in Leib und Seele* (*vgl. dazu oben unter A 2!*). Quoad animam . . . est donatum, quod perfecti prudentia, sapientia et ceteris donis gratis datis . . . erant creati. *In der Frage, ob auch die* gratia gratum faciens *den Ureltern verliehen war*, *entscheidet sich der Verfasser mit Augustin* (*de correptione et gratia*, *vgl. Migne*, *P. L. 44*, *932*) *für die Verneinung.*

Ex hiis constat, que fuerit pena damni sequens peccatum priorum parentum: fuit enim carentia originalis iusticie, rebellio carnis adversus spiritum, infirmitas, senectus et mors. *Von diesen Strafen werden aber nicht alle durch die* gracia *aufgehoben*, *sondern nur die* carentia iusticie originalis in se vel in suo equivalenti, quod

[1] *Vgl. 1. Cor. 7, 28. 36.*
[2] *Gn. 1, 28.*
[3] *Gn. 9, 1.*

est gracia gratum faciens; *diese* carentia *ist* specialiter *mit der* ira dei *gemeint.*

Hec de scriptura una sacra.

Consequenter est alia eiusdem b. Pauli scriptura ad Romanos 5[1]: „Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, ita et [in] omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt". Hanc exponens Augustinus in libro de baptismo parvulorum[2] ait: „Aliud est, quod exemplum est voluntate peccantibus, aliud est, quod origo est cum peccato nascentibus. Non est igitur accipiendum peccatum Ade transisse in omnes imitacionis tantum exemplo, sed propagationis et originis initio".

Ad verba apostoli est respondendum, quod illa locutio universalis „in quo omnes peccaverunt" est limitanda ad subiecta propria, ut tantum valeat: in Adam omnes peccatores peccaverunt; non enim potest adeo universaliter, sicut sonat, verbum apostoli intelligi, quod et Jesum Christum ipsa universalitas includeret . . .

Dicis: hec exposicio etiam est de mente adversariorum, qui ab illa universali: „In Adam omnes peccaverunt" excipiunt Jesum, quod ille ab Adam non processit naturali propagatione, sed spiritus sancti obumbracione. . . . Qui autem ab Adam processerunt naturali propagatione, hii omnes peccaverunt in Adam, et sic fuerunt peccatores, et hec est intentio apostolici: „In Adam omnes" (scilicet naturali propagatione ex eo procedentes) „peccatores fuerunt et peccaverunt".

Respondetur admisso tali modo loquendi et quod ille fuerit de mente b. Pauli, quamquam ignoretur; non tamen ostenditur per hunc modum, quod omnes procedentes de Adam naturali propagatione, quando[a] esse proprium et singulare habent condistinctum ipsi esse Ade ut sui principii, habeant peccatum in se, quoniam, si sic esset, ipsa propagatio naturalis esset causa peccati in nascente, quod verum esse non potest, ut supra ostensum est, quod ex mandato dei processit naturalis propagatio. Sic itaque verba sacra apostoli allegata non militant contra propositum meum; sed expositio b. Augustini adducta est contra meum propositum. Ad illam ergo est respondendum per verbum b. Augustini in epistola

---

[a] *statt* quatenus *bzw.* quantum?

[1] *Rm. 5, 12.*

[2] *De peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum, s.* MIGNE *P. L. 44, 114.*

ad Ieronymum[1]: ,,Ego solis eis scriptorum[a] libris, qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum scribendo errasse audeam credere" etc. et infra[2]: ,,Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate quantave doctrina polleant, non[b] ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi per alios autores, vel canonicas vel probabiles rationes, quod a vero non aberrent, persuaderi potuerunt". Salva igitur honorificentia, que debetur huic viro beato, respuo hanc suam exposicionem, quod videtur mihi a veritate deviare.

Sic itaque est respondendum ad consimiles scripturas b. apostoli expositas per b. Augustinum contra propositum meum, quarum una est ista ad Roman. 3[3] scripta: ,,Iusticia autem dei est per fidem Jesu Christi in omnes et super omnes, qui credunt in eum; non enim est distinctio, omnes enim peccaverunt et egent gloria dei iustificati gratis per gratiam ipsius, et per redemptionem, que est in Jesu Christo". Est enim mens apostoli, quod nemo umquam fuit iustus ad deum, nisi per fidem Jesu Christi et ,,non est distinctio Judei et Greci"[4] circumcisi et incircumcisi, omnes peccaverunt scil. Judei et Greci peccatores peccaverunt et egent gloria dei, hoc est incarnatione filii, per quam et tribuitur deo gloria. Secunda est 1. ad Chorint. 15[5]: ,,In Adam omnes moriuntur". Que intelligenda de morte non spirituali, sed temporali. Quod claret ex congerie textus, sic enim premisit[6]: ,,Nunc autem Christus resurrexit a mortuis primitie dormientium; quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrexio mortuorum. Et, sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. Unusquisque autem in suo ordine: primitie Christus". Hec enim nequaquam de morte spirituali sunt dicta, quod Christus non surrexit a peccatis, cum nunquam fecerit peccatum. Dehinc est scriptura Joh. 1 scripta, per b. Johannem baptistam pronunciata: ,,Ecce agnus dei, qui tollit peccata mundi[7]", ubi glosa marginalis[8]: ,,Peccatum mundi dicitur originale peccatum, quod est commune totius mundi, quo

---

[a] ms: scripturis. [b] ms: nomen.

[1] Zitat nach c. 5. D. IX (Friedberg I, 17).

[2] Ibidem.

[3] *Rm. 3, 22—24.*

[4] *Rm. 10, 12.*

[5] *1. Cor. 15, 22.*

[6] *1. Cor. 15, 20—23.*

[7] *Jo. 1, 29.*

[8] *Gl. ord. l. c. 189 sub F. mit etwas anderem Wortlaut.*

tota humana natura simul et semel [condita] leges divinas per inobedientiam transgressa est in paradiso, quod originale et singulorum quoque superaddita gracia relaxatur".

Dicendum est b. Johannem baptistam verum dixisse, quod Jesus tollit omnia peccata mundi ab hiis, quibus vult gratiam donare qualiacumque habeant nomina hec peccata, et presertim sicut b. Johannes 1. can. 2 cap. ea nominat, ,,concupiscentiam carnis, concupiscentiam oculorum et superbiam vite[1]". Et notanter Johannes ait peccata pluraliter, quia illa tria, que sunt in mundo, in se complectuntur omnia peccata hominum. Ad glosam dico, quod quia nullam sacram allegat scripturam, ideoque sine auctoritate fidei contemnitur. Primo textui non concordat, quia in textu de multis peccatis mundi dicitur, in glosa verum peccatum mundi mentionatur. Item: Matth. 1 angelus domini ad Joseph de Jesu: ,,Vocabis nomen eius Jesum; ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum[2]", ubi glosa interlinearis: ,,Tam originalibus quam accedentibus actualibus[3]". Ex quibus formatur argumentum, quod populus salvandus per Jesum erat in peccatis originalibus et actualibus. Respondetur, quod angelicum dictum sine dubitacione est verum, Jesus enim salvum fecit populum suum, qui est predestinatorum, a peccatis eorum, qui peccaverunt. Et ex illo verbo non sequitur, quod omnis populus dei fuit in peccatis, nec ex ipso verbo elicitur peccatum originale, licet glosa habeat ,,originalia", quia et illa glossa non est sacra scriptura.

Unde si nullus umquam doctorum confinxisset hoc vocabulum ,,peccatum originale", nihilominus salvarentur in veritate omnes scripture fidei et sacre.

Contra hanc sententiam et pro adversariorum robore adducitur scriptura Ezechielis 18 sumpta[4]: ,,Quid est, quod inter vos parabolam vertitis in proverbium istud in terra Israel dicentes: patres comederunt uvam acerbam, et dentes filiorum obstupescunt? Vivo ego, dicit dominus deus, si erit ultra vobis parabola hec in proverbium Israel; ecce omnes anime mee sunt, ut anima patris ita et anima filii mea est: Anima que peccaverit ipsa morietur". Et infra[5]: ,,Filius non portabit iniquitatem patris,

---

[1] *1 Jo. 2, 16.*
[2] *Mt. 1, 21.*
[3] *Fehlt Glosse l. c.*
[4] *Ez. 18, 2—4.*
[5] *Ez. 18, 20.*

et pater non portabit iniquitatem filii: iusticia iusti super eum erit". Ex hac sacra scriptura sic argumentatur quidam: primi parentes peccaverunt, et filii portant penam, non penam parentum peccati, ergo sui peccati; ergo filii omnes propria habent peccata, portant propter que penam, et quod omnes filii Adam moriuntur,ergo omnes filii Adam peccaverunt, et non alio peccato quam originali, quia multi moriuntur ante tempus usus rationis et liberi arbitrii, quo contrahunt peccata actualia. Probatur: parvuli ante baptismum decedentes damnantur eternaliter ut ait b. Augustinus in de fide ad Petrum[1]: „Firmissime tene, non solum homines ratione utentes, verum etiam parvulos, qui sive in uteris matrum vivere incipiunt, [et ibi moriuntur,] sive iam de matribus nati sunt sine sacramento baptismi, de hoc seculo transierunt, sempiterno igne puniendos". Sed nullus damnatur, qui est sine peccato, ergo parvuli habent peccatum et non aliud quam originale. Ergo in eis est peccatum originale.

Respondendum est concedendo sacram scripturam, sed ad argumentum ex ea sumptum respondetur pro prima parte de pena mortis, quam portant filii Ade, quod mors erat naturalis Ade et omnibus suis posteris, quod Ade dictum est: „Pulvis es, et in pulverem reverteris" Gen. 3[2]. Non enim erat aliud secundum corpus Adam post peccatum, quam erat ante peccatum; pulvis enim erat ante et post. Sed ante peccatum Adam potuit non mori propter usum ligni vite, qui concessus erat, post peccatum non potuit non mori, sed necesse est mori necessitate naturali; omnes ergo posteri moriuntur naturali necessitate sine aliquo peccato suo, sicut omnia bruta moriuntur necessitate naturali sine peccato. Hanc similitudinem expressit Salomon cum ait[3]: „Dixi in corde meo de filiis hominum, ut probaret eos Deus et ostenderet similes esse bestiis. Idcirco unus interitus est hominis et iumentorum, et equa utriusque conditio. Sicut moritur homo, sic et illa moriuntur". Eccles. 3.

Pro secunda parte respondetur, quod parvuli ante baptismum decedentes beatitudine carent eternaliter, et hec carentia potest dici damnum, et sic conceditur, quod eternaliter damnatur, hec autem damnatio non habet causam peccatum in damnato.

Sed utrum hec damnatio parvulorum sit eis pena, ut iam dicam sensibilis, ad hoc sonant verba b. Augustini in loco supra

---

[1] *Vgl. das Zitat in c. 3. D. IV. de cons.* (Friedberg *I, 1362.*)

[2] *Gn. 3, 19.*

[3] *Ec. 3, 18. 19.*

allegato quando dicit: „Sempiterno igne puniendos". Item alibi dicit penam illorum parvulorum esse minutissimam. Respondetur, quod damnatio parvulorum non est eis pena sensibilis. Cuius probatio est, quod iustitia exigit, ut pena sensibilis, que est involuntaria, detur illi, qui voluntarie malum operatus est secundum illud: „Per que quis peccat, per hec et torquetur" Sap. 11[1]. Et illud: „Quantum se glorificavit et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum" Apok. 18[2]. Parvuli autem ante baptismum et ante usum rationis et liberi arbitrii nihil sunt operati mali voluntarie, quare nulla debetur eis pena sensibilis. Et ad Augustinum dicitur, quod sic opinatus est et sensit hoc, quod nec fidem habuit nec ratione ostenditur, quare potest unusquisque sibi oppositum sustinere.

Et pro conclusione finali huius materie dicitur, quod quia damnum nihil est positivi, ideoque etiam nullam penam sensibilem facit, quod nichil nichil facit, et cecitas non facit dolorem in oculo aut surditas in aure aut edentulitas in ore vel stupor in membris. Cogitatio etiam de carentia glorie, qualiter est damnum, non facit penam sensibilem; cuius ratio est, quod rationabilis potentia intellectiva non dolet de eo, quo quis caret, quod nunquam habuit vel habere potuit. Cum itaque parvuli essent rationabiles et perfecte intelligentie, noverint, quod beatitudinem nemo habet aut habere potest nisi per gratiam dei, quam nemo meretur aut mereri poterit. Et se noverint non habere gratiam aut non habuisse, quare de carentia beatitudinis non dolerent[a].

Item Matth. 3 legitur[3] Johannem baptistam dixisse ad Jesum: „Ego a te debeo baptizari", ubi glosa: Ego egeo „ab originali peccato mundari"[4], ergo erat peccatum originale in Johanne, a quo erat mundandus per baptismum; est ergo peccatum originale.

Respondetur, quod concedendum est tamquam verum verbum b. Johannis, quod secundum glosam est intelligendum de natura humana viciata et in peccato existente, in cuius persona locutus est et non in sua persona. Habet enim sic glosa: „Johannes in persona generalis hominis loquitur; qui in utero sanctificatus et

---

[a] ms: dolent.

[1] *Sap. 11, 17.*

[2] *Ap. 18, 7.*

[3] *Mt. 3, 14.*

[4] *Gl. ord. l. c. 14v, sub H: Ego a te debeo baptizari: id est ab originali peccato mundari, non quia tunc Johannes haberet originale peccatum, quia fuit in utero matris sanctificatus, sed loquebatur in persona generis humani.*

circumcisus erat, originali peccato teneri non poterat". Item[a]: verbum Johannis est etiam verum de se dictum de baptismo flamminis[1], qui a Christo ut deo datur. Quod glosa innuit, que habet[2]: „Sine modo me a te baptizari, ut postea: quod queris, a me baptizeris in spiritu". Ad glosam ergo, que adducta est, dicitur, quod est opinata, et tamen falsa est opinio, quod Johannes non eguit mundari a peccato originali.

Verbum hoc ewangelicum dat[b] occasionem dicendi de effectu baptismi, qui est remissio peccati originalis, ut dicunt illi de opposita opinione.

Qui adducunt hoc verbum b. Petri[3]: „Baptisetur unusquisque vestrum in nomine Jesu Christi in remissionem peccatorum" Acta 2.

Adducunt etiam hunc articulum in simbolo Niceno: „Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum".

Item adducunt Capitulum „Placuit" secundum de consecratione dist. 4 ubi sic decretum est[4]: In concilio[5] „placuit, ut quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptisandos negat, aut dicit, in remissionem peccatorum non[c] eos baptisari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod lavacro regeneracionis expietur (unde fit consequens, quod[d] in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum non vera, sed falsa intelligatur), anathema sit, quoniam non aliter intelligendum, quod ait apostolus: ‚Per unum hominem intravit peccatum, et per peccatum mors, et ita mors in [omnes] homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt'[6], nisi quemadmodum ecclesia katholica ubique diffusa semper intellexit; propter hanc regulam fidei etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in peccatorum remissionem veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt".

Ex hiis scripturis colligunt adversarii, quod in parvulis sit peccatum originale, quod remittitur baptismate, et ipsum contrahatur[e] naturali generacione.

---

[a] ms: P[r]; item *am Rande.* [b] ms: ad. [c] *fehlt bei Fr. im Haupttext, doch lesartlich nachgewiesen ibid.* [d] ut *Friedb. l. c.* [e] ms: contrahītur.

[1] *Mt. 3, 11; Lc. 3, 16.*

[2] *Gl. ord. l. c. 14, sub F.*

[3] *Ac. 2, 38.*

[4] *c. 153 D. IV de cons.* (Friedberg *I, 1412.*)

[5] *Am Rande:* Ubi et Augustinus erat.

[6] *Rm. 5, 12.*

Respondetur primo ad verbum b. Petri ipsum concedendo, sicut locutus est; de adultis enim loquitur, qui contraxerunt peccata actualia et presertim peccata crucifixionis et mortis atque passionis Jesu Christi, de quibus premisit Petrus dicens: „Certissime sciat omnis domus Israel, quia et dominum [m]eum et Christum fecit deus hunc Jesum, quem vos crucifixistis"[1]! Hii ergo adulti, ut remittantur eis peccata, debent ante baptismum penitentiam agere, quod Petrus innuit cum ait: „Penitentiam agite, et baptisetur" etc.[2].

Ad secundum: quod omnis christianus confiteri habet unum baptisma in remissionem peccatorum. Quod est tantum dictum: unum baptisma Christi per verba hec: „Ego te baptiso in nomine patris et filii et spiritus sancti" habet secundum dei pactum efficaciam ad remissionem omnium peccatorum in habente illa et recipiente digne baptisma. Ex hiis duabus scripturis non elicitur aliquid esse peccatum originale, quod contrahant parvuli a primo parente per suam naturalem propagationem, quod remittatur in baptismo.

Ad tertium, quod clare sonat contra viam Anshelmi et suorum sequacium, dicendum est, quod canon ille supra opinionem b. Augustini fundatur, qui interfuit institutioni huius canonis, ut legitur in cronicis. Et quod Augustinus in hac sua opinione non posuit sacram scripturam, non est ei credendum, sed potest salva sua sanctitate sibi contradici et contradictum est per multos etiam sanctos patres. Sed ad id quod additur „unde sit consequens" etc. dicitur, quod non legitur in sacris scripturis; nec hodie habet usus ecclesie, quod formula baptismatis sic habeat: „Ego te baptiso in remissionem peccatorum", sed sic habet, ut legitur Matth. ultimo: „Baptisantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti"[3]. Ad id quod additur: „Quoniam non aliter" etc., ubi auctoritas sacra adducitur et eius intellectus exprimitur, dicendum est, quod verba apostoli sunt vera et eius intellectus est supra expressus. Et admirandum satis est[4], qualiter patres hii, qui modica erant pars ecclesie katholice, ausi sunt hec affirmare, quod ecclesia katholica ubique diffusa semper intellexit verba apostoli de peccato originali, quod parvuli contrahunt naturali propagatione. Ante Augustinum

---

[1] *Ac. 2, 36.*

[2] *Ac. 2, 38.*

[3] *Mt. 28, 19.*

[4] *Randvermerk:* Nota!

non legitur de hoc peccato originali, verum ipse de illo edisserit multa, et post eum doctores plurimi plurima de peccato originali conscripserunt, nihil autem sufficienter est probatum. Et scripture doctorum habent difficultates multas sine aliqua utilitate, quare magnus ille Anshelmus Cantuariensis[a] episcopus ingenio altus et profundus de originali peccato scribens determinavit non esse aliquid positivi, sed diffinitionem[b] eius dedit: ,,scil. carentiam iustitie originalis debite in esse". Quare non est necessarium speculari, qualiter contrahatur. Et si causa queritur, quare parvuli nati non habent iustitiam originalem, convenientius non respondetur, quam quia dator huius iustitie originalis secundum suam meram liberalitatem non dedit illis, quod non voluit. Hec enim causa est potissima. Nam voluntas dei fuit causa, quare Adam habuit iustitiam originalem, est ergo etiam causa, quare alii ab Adam non habent eam. Voluntas enim libera est causa oppositionis ex tertio ethicorum et nono metaphysice.

Ex hiis ergo sequitur, quod ex parentibus non habent parvuli, quare carent iustitia originali. Nunc autem ad effectum baptismi est accedendum. Et respondetur, quod primus et proprius effectus baptismi est spiritualis generatio, que vocatur regeneratio secundum illud domini[1]: ,,Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum dei" Joh. 3. Hec autem regeneratio non fit, nisi remittantur etiam peccata, que fuerint in regenerando, quare remissio peccatorum est quasi secundus et communis baptismi effectus.

(*Ende: fol. 296*r.)

6. Anonymer Sermon (Wesels?) gegen die kirchliche Feier der Darstellung Mariens im Tempel.

(*Fol. 296*r.) Sermo contra presentacionem b. Marie virginis. Tota christianitas, carissimi, interne devota atque externe iocunda Mariam, ad quem ,,angelus est missus a deo in civitatem Galilee, cui nomen Nazaret", ut scribitur Luc. 1[2], matrem suam vocat, recognoscit et profitetur. Unde merito eandem honorat secundum preceptum domini: ,,Honora patrem tuum et matrem"[3] usw.

[a] ms: Cāmāreñ. [b] ms: diffinitioni.

[1] *Jo. 3, 5.*

[2] *Lc. 1, 26.*

[3] *Ex. 20, 12; Mt. 19, 19 usw.*

Es wird ein hohes Loblied auf Maria gesungen und die großen Wunder Gottes aus ihrem Leben werden aufgeführt, in der Zahl von 6; ihnen entsprechen die ihr gewidmeten kirchlichen Feiertage, deren Daten angegeben werden.

Possent preter has festivitates esse et alie quedam, in quibus preconia Marie predicarentur, verbi gratia desponsatio Marie *usw. Denn (unter Berufung auf Augustin) es ist unmöglich, das Lob Marias genug zu rühmen.*

Omnes autem b. Marie festivitates aut habent evangelicam autoritatem, aut veram et sufficientem rationem, aut divinam revelationem aut miraculosam approbationem. Sed forsitan obiceres: preter has origines festivitatum potest esse alia, scilicet voluntaria patrum et prelatorum ecclesiasticorum institutio; videtur enim, quod in ecclesia consistat auctoritate constituere quotlibet festivitates. *Antwort: Nein! Unter Berufung auf 2. Cor. 13, 8.* Nullam festivitatem potest ecclesia instituere contra veritatem; item nullam potest instituere in destructionem et damna membrorum......

Item obicis: papa solus potest instituere festivitatem quamcumque et eam demandare, quod pape dicitur in persona Petri, cuius successor est: „Quodcumque ligaveris" etc. Mt. 16[1]. Respondetur, quod b. Petro in persona ecclesie facta est promissio, que et ecclesie pluraliter est facta dicente domino „Amen dico vobis, quecumque ligaveritis" etc.[2] Matth. 18; hec promissio est impleta et verificata ecclesie pluraliter, quando dixit dominus: „Accipite spiritum sanctum: quorum remiseritis peccata remittuntur eis". Joh. 20[3]. Non est ergo in illis verbis domini quicquam commissum, nisi quod ad peccata respiciat vel dimittenda vel retinenda, non ergo potest papa ex illa autoritate aliquam festivitatem statuere et demandare. Si ergo habet papa autoritatem instituendi, ipsa erit aliunde sibi commissa.

Ex hiis videtur singulariter inquirendum: Utrum presentatio Marie in templum sit congruens materia alicuius festivitatis digne et christianismo celebrande.

Es wird nun bestritten, daß für eine solche Feier sich ein genügender Grund auffinden lasse, und zwar weder in der hl. Schrift noch in Erwägungen der Vernunft. Die Beweisführung zeigt eine nicht unbeträchtliche Bibelkenntnis und Kenntnis jüdischen Lebens zur Zeit Jesu.

---

[1] *Mt. 16, 19.*

[2] *Mt. 18, 18.*

[3] *Jo. 20, 22. 23.*

Das Ganze bricht S. 297^v ohne formellen Schluß ab, so daß zu vermuten, es handle sich hier nur um ein Fragment.

7. Anonyme Quästion: ob wirklich der Apostel Petrus unter Nero in Rom hingerichtet ist?

(*Fol. 298*^r.) Totus mundus clamat Petrum Rome sub Nerone vinculatum et ibidem necatum postquam 25 annis ferme [ab] octavo post Christi ascensionem sederat ut episcopus in Romanis.

Queritur, utrum hec fama stet cum sacra scriptura. Et videtur, quod non, quod ostenditur sic:

Nam Paulus erat in lapidatione Steffani ut scribitur Actis 7. Testes deposuerunt vestimenta secus pedes adolescentis, qui vocabatur Paulus. Item Actis 22[1] dixit Paulus ad deum: „Domine, ipsi sciunt, quod ego eram concludens in carcerem et cedens per synagogas eos, qui credebant in te, et cum confunderetur sanguis Steffani testis tui, ego astabam et consenciebam et custodiebam vestimenta lapidantium illum". Steffanus autem post Christum lapidatus est. Sit ergo in primo anno post Christum. Sitque in eodem anno conversus. Qui non mox venit in Jherusalem, ut ipse testatur ad Gal. primo[2], ubi scribit: „Cum placuit ei, qui me *usw.* . . . neque veni ad Jerosolimam ad antecessores meos apostolos, sed abii in Arabiam et iterum reversus sum Damascum". Tempus illud non est descriptum; sed post illos ad tres annos venit Paulus ad Jerosolymam, ut ibi supra subditur: „Deinde post annos tres veni Jerosolymam videre Petrum, et mansi apud eum diebus 15"[3]. Item Paulus de Jherusalem venit in partes Sirie et Cilicie et ubi supra scribitur[4], sed nec ibidem tempus describitur. Sed post illud in secundo capitulo scribit: „Deinde post annos 14, iterum ascendi Jerosolimam"[5], ubi et Petrum invenit. Ex quibus colligitur, quod ferme 20 annis post Christi mortem Petrus in Jherusalem et eo circa fuit, quibus additis 25[6] erunt 45[a] anni, quos vixisset Petrus post Christum. Nero autem non fuit imperator 45to anno post Chri-

[a] erunt 45 anni *eingefügt am Rande.*
[1] Ac. 22, 19 ff.
[2] *Gal. 1, 15—17.*
[3] *Gal. 1, 18.*
[4] *Gal. 1, 21.*
[5] *Gal. 2, 1.*
[6] *Gemeint sind die 25 Jahre, die nach der Legende Petrus die römische Kirche geleitet haben soll (s. ob.!).*

stum, sed Vespasianus, qui Jerosolymam expugnabat anno 40 post Christi mortem[1], ut cronice testantur, quare fama de Petro non stat cum sacris literis.

(*Ende: fol. 298r.*)

8. Anfang einer anonymen Predigt zum Festtage „Vincula Petri".

(*Fol. 298r, Sp. 2.*) *Hier wird die Legende von der Hinrichtung Petri unter Nero in Rom im Gegensatz zu Spalte 1, wo sie widerlegt worden ist, ohne Gegenbemerkung wiederholt und als Einleitung zu einer Festpredigt benutzt.* (*Diese Festpredigt findet in einer Kirche statt, die den hl. Petrus zum Schutzpatron hat.*) *Es ist also sehr unwahrscheinlich, daß es sich um denselben Verfasser handelt, wie auf Sp. 1.*

Incipit: Hodierna carissimi festivitas a Romanis in Roma sumpsit exordium . . .

Explicit: Anno 15 imperii Tiburtii cesaris sub principibus sacerdotum Anna et Caipha etc.

9. Anfang einer anonymen Predigt zum Feste des hl. Bartholomäus.

(*Fol. 298v.*)

Incipit: Beatus Gregorius papa sui nominis primus habetur institutor divinorum officiorum secundum cantica . . .

Explicit: . . . ut igitur pro nobis intercedat illam salutemus devote per Ave Maria etc.

Bietet nichts Bemerkenswertes.

10. Traktat Joh. von Wesels über das Recht und die Kraft der Ablässe.

(*Fol. 299r—304v.*) Utrum papa possit aliquem ab omni pena absolvere et indulgentias dare. Responsionem daturus ego Johannes de Wesalia sacre scripture professor vocatus.

Gedruckt: WALCH, *monim. medii aevi I, 1, Gött. 1757, p. 114 bis*

---

[1] *Es war üblich, den Tod Christi nach Luc. 3, 1 auf das 18. Regierungsjahr des Tiberius zu datieren; hier scheint das Jahr 30 vorzuschweben.*

156 (*der bei* Walch *p. 113—114, cap. I—II abgedruckte Anfang fehlt hier*). *Ferner:* von der Hardt, *Septem coronamenta super csptem eolumnas Acad. Reg. Georg. Aug. . . . p. 3—13. 1737*[1]. *Vgl. auch das Berliner Exemplar: Cod. lat. fol. 171* (Val. Rose, *Lat. Handschr. II, 1, S. 507 Anm.*). *Für eine krit. Neuausgabe stehen meine Photographien zur Verfügung. Hier mag es genügen, zwei Stellen abzudrucken, die bei* Walch *fehlen.*

1. Fol. 301[v] *folgt nach:* . . . „filius, qui natus est tibi, morte moriatur" (*s.* Walch *S. 134*):

ubi glosa (et est beati Gregorii): Si peccatum David dominus transtulisset tam detestabile, quid est, quod post omnia, que de eodem peccato per prophetiam ei a domino dicta sunt, postmodum tanta tolleravit! Sed procul dubio dominus delictum sine ultione non deserit, aut enim ipse homo hoc in se penitus punit, aut hoc deus cum homine vindicans percutit; nequaquam ergo peccato percipitur, quod nullatenus sine vindicta laxatur.

2. Fol. 304[v] *folgt nach:* „. . . quia verum est, ut supra probatum est" (*Schlußsatz bei* Walch, *s. dort S. 156*):

Item opponitur contra responsionem: Canones penitenciales sunt a spiritu sancto inspirati, ut habetur in can. XXV qu. 1. capitulo[2]: „Violationes canonum voluntarie graviter a sanctis patribus iudicantur et a spiritu sancto, cuius instinctu et dono dictati sunt, dampnantur." Sed illi canones habent, quod ecclesia habet dare indulgentias tamquam remissiones peccatorum, id est penarum pro peccatis debitarum secundum instituciones patrum. Ergo veritas est in hac dacione et remissione. Respondetur, quod Damasus papa hunc canonem conscribens suspectus habetur, quia pro se scribit; non enim est fidei, quod dum hunc canonem ediderat, spiritum sanctum[a] habuerit instigentem illum ad edendum. Sic de singulis aliis editoribus canonum dicitur. Nam de nullo creditur, quod habuerit spiritum sanctum in sua operatione, nisi docuerit per miraculum. Unde, ut crederent homines, quod apostoli Christi haberent spiritum sanctum, dedit eis spiritum operationis virtutum, ut colligitur ex Beda super Marcum ultimo[3]. Amen.

---

[a] hs: *irrig nachträglich eingefügt:* non.

[1] *Die von* von der Hardt *benutzte Helmstädter hs. ist im Heinemannschen Katalog der Wolfenbütteler hss.* (*Abt. Helmstädter hss.*) *nicht aufgeführt.*

[2] *c. 5 C. XXV, qu. 1.* (Friedberg *I, 1008.*)

[3] Beda *in s. Marci evangelium L. 4:* Migne *P. L. 92, 300.*

11. Synodalpredigt des Joh. von Wesel, gehalten zu Worms am 30. August 1468.

(*Fol. 305r.*) Johannes de Wesalia sacre theoloye professor ecclesie Wormaciensis predicator clerum synodaliter congregatum alloquens hanc protulit arengam anno 1468 feria 3 post Bartholomei.

Quamquam, patres prestantissimi, cogor confiteri, quod non sum Cristus, sum tamen, scio, positus in signum, cui contradicetur. In presentiarum enim [officium] positus sum ex parte reverendi nobis in Christo patris et domini d[omini] R[einhardi] e[piscopi] n[ostri] in sua hodie congregata synodo preconis more declamatorie sermonem pronunctiare auditorio nunc presenti. Mihi itaque posito in tale signum multifariam multisque modis contradici potest et forsitan contradicitur. Cum sic: ,,Cur", inquirunt auditores, ,,occupas (te) orationis, cum oratorie artis, quia ignarus, ipsi oratorie scientie sis inimicus? Nullum enim scientia habet inimicum nisi ignorantem". Fateor recte mihi contradici quasi ignoranti, non autem inimico, nisi inquantum ipsa ars in persuadendo circa latera ambulat veritatis. Videntur nempe mihi honesta iusta et bona atque sana persuabilia, dumtaxat ex veris aut verisimilibus neque ex falsis aut fictis debent deduci. Tum sic inquirunt: ,,Arrogantie notaris, cum persepe officium predicatoris in synodis tibi usurpare videris"! Testem invoco deum, quem nihil latet, quod ipse me in nulla umquam synodo ingessi predicatorem, verum aut precibus aut auctoritate patrum meorum in synodis predicationis copiam disponere habentium victus onus subii predicationis. Testis est et hodie mihi venerabilis dominus Johannes de W. prefati domini nostri episcopi in spiritualibus vicarius huic synodo presidens, quod suas ergo me fusas cum ratione preces cum quadam exaudivi difficultate. *Nach weiteren captationes benevolentie wird das ,,Thema" genannt:* ,,Omnis, qui se exaltat, humiliabitur". (*Luc. 18, 14.*) *Es folgt dann das übliche Kanzelgebet mit Anrufung Mariä.*

Die Ausführung geschieht ohne eigentliche scholastische Künstelei (keinerlei questiones und divisiones!), ziemlich schlicht, im Anschluß an die Geschichte vom Pharisäer und Zöllner. Die Sünden des geistlichen Standes werden am Exempel des Pharisäers dargelegt. Bemerkenswert ist dabei, daß die Sonderstellung des Klerus im öffentlichen Leben als abgesonderter Stand ausdrücklich in gemeinkatholischem Sinne (Dreiständelehre!) gebilligt wird. Über Simonie,

Pfründenjagd (besonders solche mit Hilfe päpstlicher Provisionen), Verschwendung, Luxus, übermäßige Besteuerung der Zehntpflichtigen, Erpressung von Gaben durch Kirchenvisitatoren und andere klerikale Finanzkünste wird mit auffallend großer Sachkenntnis und fast im Tone persönlicher Beschwerden hergezogen. Das franziskanische Armutsideal wird dem reichen und satten Weltklerus zur Beschämung vorgehalten, ohne indessen seine Nachahmung geradezu zu fordern. Zum Kapitel „Unkeuschheit" heißt es u. a.:

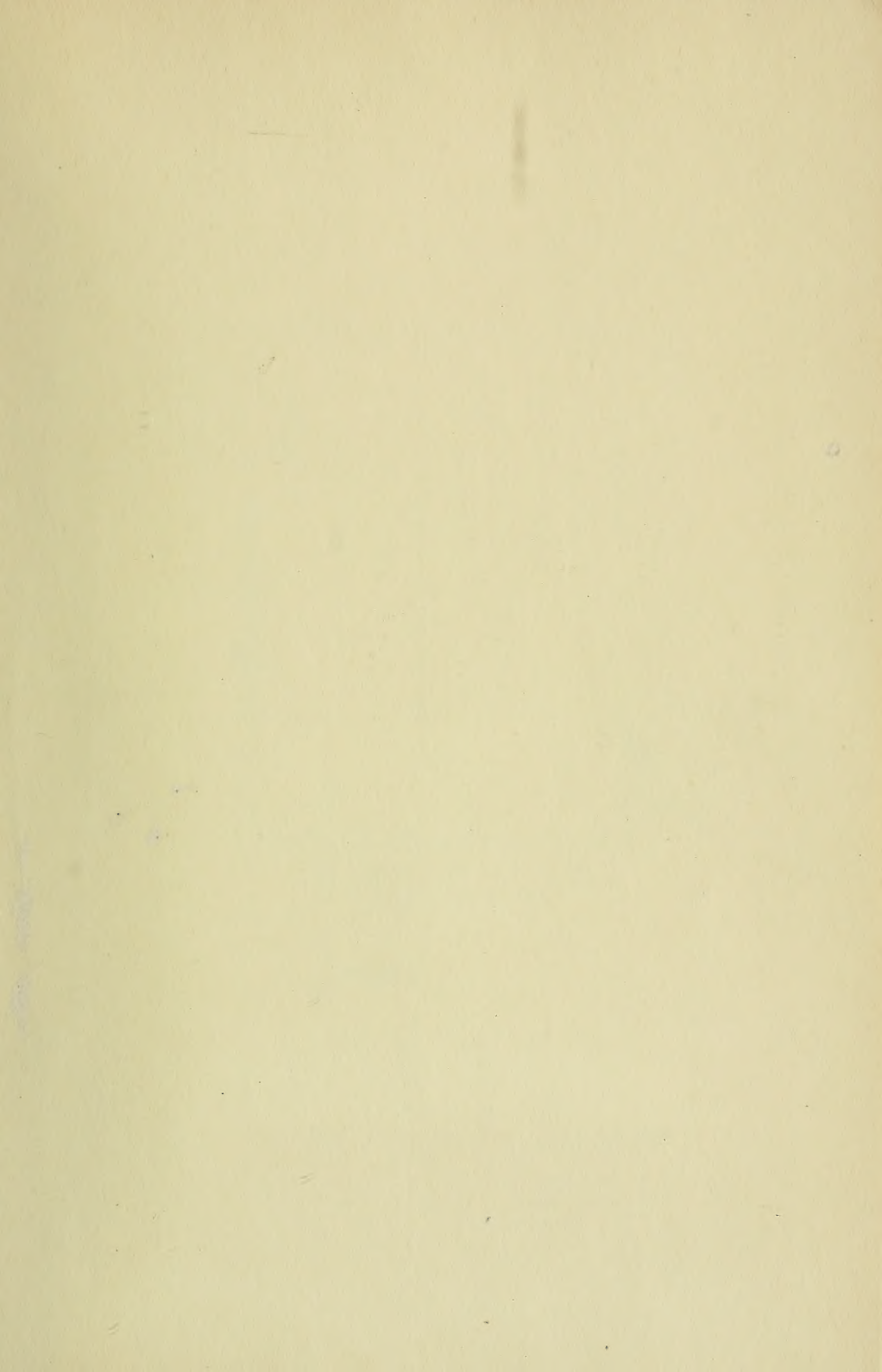
An autem sit rationabiliter indicta clericis continentia, non est meum deffinire; tunc autem videbitur, cum venerit iudex ille, qui illuminabit abscondita tenebrarum . . . Plurima de hac re in presencia reliqui, ne scandalisem parvulos.

Zur Frage des Fastens heißt es:

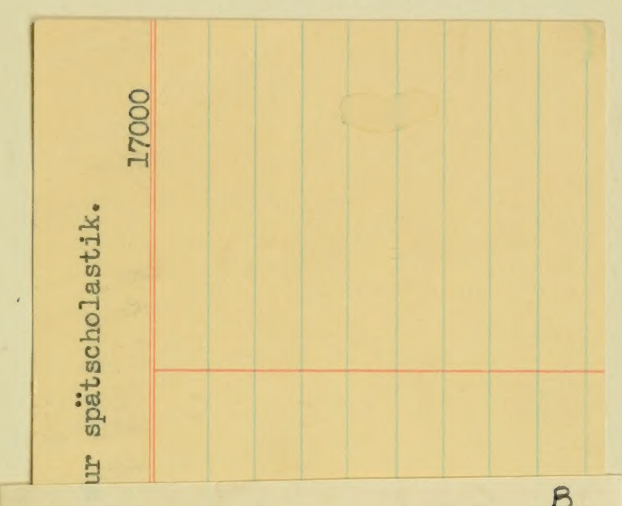
. . . [Ex proprio voto eiunare] indifferens est ad bonum et ad malum et est de se neutrum; bis nempe in sabbato ieiunare ex proprio voto (*wie der Zöllner*) certo respectu bonum est, certo respectu malum esse potest. Qui enim ieiunat, ut corpus suum castiget et in servitutem rediget, bonum facit. Qui vero ieiunat, ut aut sanitati consulat aut parcitati faveat et avariciam foveat, sine merito a meritis abstinet.

Explicit (fol. 307v): . . . imperium et potestas ante omnia secula et nunc et in omnia secula seculorum Amen.

Inhaltsverzeichnis.






ur spätscholastik.
17000

